

٢٣٨

من الادعية

لوجع الرأس

يارب رأسي قد ضرّني فالم به سكن

الق في قلبي خيرا يارب ما لي المستند غيرا يارب فعافني واشفني فانت ان شئت

انني عاجز ارحم لي انت لقد كنت قد ترا يارب اجب دعائي كرما يا جاعل الليل

يا مصطفى والمرتضى ويا الحسين والحسن

ابن همام

اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته

مشكاة الانوار

١٢٣٤٥٦٧٨٩٠

وحكي عن ظهير الدين المرغيناني

8115



بو مسئله بیاننده نه بیورورلر که زید عمروه کندو روحیچون اجرت ایله قرآن عظیم تلاوت ایتدرسه
عمرونک تلاوت مذکوردن مقصودی مجرد اخذ مال اولسه لکن بو مقوله تلاوتدن میت روحنه
ثواب حاصل اولور اعتقاد ایلسه اجارهٔ مزبوره صحیحه اولوب ثواب حاصل اولوب
مقابلسنه اجرت حلال اولورمی الجواب نه ثواب حاصل اولور ونه عمروه
مال حلال اولور ویرلن استرداد اولنور

کتبه ابو السعود

اذا انهدمت الكنائس القديمة المستعملة فلهم اعادة المهدمة ... من الكفار

وفي النمل الحاذ قنطرة الحقيقة

وفي النمل الطائرة تخبر عن الغيب

وفي النمل ... تدل على ...

وفي النمل ... تدل على البعير ...

البعثة تدل على ...

فان درجات الكلام عالية ولابد لها من شدة الزكاء والافكار المتوالية

بكره مرور مار في الصحراء بموضع سجوده وان امام المار ويغرز المصلي امامه سترة اي في الصحراء
وان المار في المسجد الصغير بالمرور بين يديه مطلقا اي سواء ما كان بينهما قدر الصفين
او اكثر بلا حائل بينهما والمسجد الكبير قيل كالصغير وقيل كالصحراء درر غرر

الوصي اذا اخرج عن الوصاية بعد ما قبلها ثم شهد فان
تلك الشهادة لا تقبل
تاجوانشي عن
زاده قبيل
كتاب المعاقل

قطعة فاخرة

يك يك هنرم ببين وكنه ده ده بخش
هر جرم كه رفت رحمة الله بخش
از باد وهوا وآتش كنهم مفروز
ما را بسر خاك رسول الله بخش

تا بود بر صفحات فلك آفاق انجم
نام نيكت شود دور ورق عالم رقم

جز كلام رضي الله تعالى عنكم

منصوبه وصال متيسر نشد دريغ

شطرنج عشق بازئ ما غالبا نماند

اي واقف اسرار ضمير همه كس
در حالت عجز دستگير همه كس

يارب تو مرا توبه ده وعذر پذير

اي توبه ده وعذر پذير همه كس

از شواهد نبوة

هر دم زمانه داغ غم بر جگر نهد
يك داغ نيك نا شده داغ دگر نهد

واقوى دهري وقدم عشيرتي
لاتهم لا يعلمون وانا اعلم
قد افلح الجهال ابناء الايام
وانا العليم

اللعن على يزيد في الشرع يجوز

واللاعن يكون بحسنات مقبول

فاللعن فضل عظيم

يباح للصائم فطره في الشرع

قال ابراهيم ادهم ... الله في شي اذا قيل له انه غال ارخصوه بالترك ه

نطق باده جام لعل مهوشان كاتفل ما سيب وزنخدان آمده ه

روى عن علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلعم من رأى حليتي من بعدي فكانما رآني ومن نظر اليها شوقا اليّ حرم الله عليه النار وأمن من فتنة القبر ولا يحشر عاريا في يوم الحشر والقرار صدق رسول الله وصدق حبيب الله ه

مليح أسمر بياض ازج وابلج الكحل اشهل رجب الجبهة صغير الاذنين اشم وواسع الاحليلين افلج اكحل مدور الوجه واللحية كند طويل اليدين ليس في بدنه شعر الا الخط من القدر الى السرة وبين كتفيه خاتم النبوة معتدل القامة مكتوب في بطنها الله وحده لا شريك له وفي ظهرها مكتوب توجه حيث شئت فانك منصور وكانت مثل البيض الحمامة ه ترجمه ه بو حديث ايچره بودر قوراه ه

يعني الله تعالى اعلم ه نيچه پاكيزه اداد بقا ه فخر عالم ذيدن بند فتكه ه

حليه پاكي كيم كورسه نم ه اوله كورمش كبي وجه حسنم ه كوردوكنجه متشوق اوله ه

حاصلي حسنه عاشق اوله ه آرزو ايله يوزم كورمكه اول ه قلبنده [illegible] اتش حلول ه

اتش دوزخ اولور اكا حرام ه ايلر اكرام ايله فردوس حرام ه فتنه قبردن اولور خلاص ه

آني حق ايله سرا هل سفر ه دخي حشر اتيميه عريان الى حق ه اوله غفر [illegible] ه

بو حليه نقل اولنوب [illegible] پيغمبر ه بو روايت كثير البركات ه

زاهدا بكا [illegible] كيمسن دوزخ حقدن [illegible] ه كوربوكرجك عاشق سرپا صوبرتر اكلر

زيدك قائم مقام عمرو استحقاق دعواسي ايدوب ملك مطلقه بينه اقامت ايلسه ذو اليد اولان زيد بايعي فلاندن بوندن حاصل اولدوغنه اقامت ايلسه قنغيسنك بينه سي اولى در بيان بيورلوب مثاب اولنه الجواب الله تعالى اعلم نتاج دعواسي ايدنك بينه سي اولى در كتبه الفقير محمد شيخي

فائده عظيم بود

جميع الحيل الشرعية مستنبطة من هذه الآية الكريمة والاثر الآتي ذكره اما الآية فقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث الآية واما الاثر فجاء بالخبر ان رجلا اشترى صاعا من تمر بصاعين فقال النبي عليه الصلوة والسلام اربيت هلا بعت تمرك بالسلعة ثم اشتريت بسلعتك تمر الحديث وهذا اذا لم يؤد الى ضرر لاحد واما اذا ادى فلا من افادات قارئ الهداية

آورده اند كه در ميان مرض ايوب عم زوجه او رحيمه بمهمي رفته بود و دير مانده ايوب عم سوگند خورد كه او را صد چوب زند چون تباشير صبح صحت از افق رحمت روى نمود وايوب عم بحال صحت وتندرستي باز آمد خواست كه سوگند خود را راست كرداند خطاب رسيد كه وخذ بيدك يعني بگير بدست خود ضغثا دسته چوب از جوها يا از حشايش خشك شده كه بعدد صد باشد فاضرب به پس بزن زوجه خود را بان دسته گياه ولا تحنث وحانث مشو در سوگند خود انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب بدرستي كه رجوع كننده است بدرگاه ما بكليت خود تفسير حسين واعظ في سورة ص ه

قوله الحنفية اي المائلة عن الاضلاف والاعوجاج من الحنيف وهو في الاصل الاعوجاج في الرجل فاستعمل للميل المجرد اطلاقا لاسم المقيد على المطلق وخص الحنيف بمعنى المائل عن الحق الى الباطل واطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار تحقق ذلك الميل فيهما والحق الياء للمبالغة او على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم حنيفا وصفت الشريعة الحنيفية بطاعتها رفع الاصر والاغلال وبالبيضاء لغاية وضوحها عند اولى الالباب او لنقائها عن دنس الارتياب

حسن چلبي للتلويح

صلوة م

من فاتته في الليل مع الامام قضاها في النهار جهرًا ومن فاتته صلوة في السفر قضاها ركعتين
في الحضر ولو فاتته في الحضر قضاها اربعًا في السفر   قارئ الهدايه

ولو نسي الامام القنوت فركع ولم يركع القوم معه فتذكر في الركوع فعاد الى القيام وقرا القنوت فسدت
صلوة القوم دون الامام لانه فعل الجماعة فرض وفعل الامام تطوع واقتداء الفرض بالنفل لا يجوز
جامع الفتاوى

كسب فرض اولدوغي تقديرجه توكل ايله امر اتمامسنك وجهي نه در شرع علماء سوزيله
الجواب — اسبابه مباشرت ايله ده توكل ايله ديمكه محمولدر مثلا اكنجي اكن ايرين جهنا ايدوب
ونخمي صاحب اندفصكره توكل ايلمك لازمدر   الامر بالتوكل محمول على التوكل عند اكتساب الاسباب
ابو السعود
عليه الرحمه

ولو خطر بباله معصية لا ياثم ما لم يعزم عليها فان قلت هذا مخالف لقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى
اذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فاكتبوها سيئة فاذا هم بحسنة ولم يعملها فاكتبوها
حسنة وان عملها فاكتبوها عشرا قلت هذا محمول على الخطور من غير توطين النفس عليه اما اذا وطن
نفسه على معصية فان قطع عنها قاطع غير خوف الله يكتب هذا العزم سيئة وعملها كتب معصية
ثانية وان قطع عنها خوف الله يكتب حسنة واحدة
جامع الفتاوى

قد تنازع الناس في الغني الشاكر والفقير الصابر
ايهما افضل والصواب ما قال الله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم فمن كان من هذه الاصناف اتقى فهو
اكرم واذا استويا في الدرجه   ابو علي المصري

ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا
الا لطالب العلم والغازي والمنقطع الحج لقوله
عليه السلام دفع الزكوة لطالب العلم ...
جامع الفتاوى

الامر
١٣

فصل يختص مراده بصيغة لازمة   صريح الطلاق بلحق البائن ١٢   محللية الزوج ١١   خاص ٨
...ل موجب الامر الوجوب   حكم الامر   الاداء   القضاء   الحسن والقبح   اذا زال الوجوب زال
...الامر نوعان   النية في الاداء والقضاء   الكفار مخاطبون بالامر بالايمان   النهي
...لعينه ولغيره   عام   بحث كل وكلما وجميع ومن   عموم النكرة في موضع النفي
...خصوصها في الاثبات   لام التعريف   مشترك   مؤول   ظاهر   نص
...مفسر   محكم   خفي   مشكل   مجمل   متشابه   حقيقة   مجاز
...استعاره   حروف المعاني   الواو   صدر الكلام يتوقف على آخره   الفاء
...ثم   بل   لكن   او   حتى   حروف الجر   على   من   الى
...مع   قبل   بعد   عند   غير   حروف الشرط   اذا
...كيف   كم   حيث   اين   جمع   صريح   كناية   عبارة نص
...اشارة نص   دلالة نص   اقتضاء نص   فصل التبعيض على الجاهل باسم العلم

١١٧

حمل المطلق على المقيد   الامر بالشيء او النهي عنه هل يقتضي ضده   فصل

١٢

المشروعات   فريضة   واجب   سنة   سنن هدى   زوائد

نفل   مرخصة اربعة   احق نوعي الحقيقة ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه   الثاني

مع قيام السبب   واتم نوعي المجاز ما وضع عنا من الاصر والاغلال   الرابع ما سقط عن العباد

فصل الامر والنهي   باب بيان اقسام السنة وهذا الباب لبيان ما يختص بالسنة

وذلك اربعة اقسام   الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم

الراوي   عدالة الراوي   بتعريف صحابي   خبر   الثاني في الانقطاع ظاهر وباطن

فصل قد يقع التعارض بين الحجج   فصل الحجج تحمل على البيان   الاهل لفظ لا يتناول الابن

الاستثناء   نسخ   فصل في افعال النبي عليه الصلاة والسلام   الوحي   تقليد صحابي

اجماع مركب   باب اجماع   باب قياس   للقياس تفسير لغة وشريعة

شرط   وركن   وحكم   ودفع   الاستصحاب حال   الاستحسان   ممانعة

مناقضة   معارضة   قلب   فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها

مؤثرة

حقوق الله   حقوق العباد   القسم الثاني في التقسيم المذكور في اول الفصل   الاول   الثاني عزيمة

اربعة

تعجيل   شبيهة بالعلة   العلة لا يتقدم على الحكم   السبب الداعي والدليل يقام مقام المدعو

الثالث الشرط   الشرط يعرف بصيغة   فصل في بيان اهلية الخطاب بحث

العقل معتبر لاثبات الاهلية وقال الاشعري لا عبرة للعقل اصلا وقالت المعتزلة انه

علة الاهلية   اهلية وجوب   اهلية اداء   اهلية قاصرة   اهلية كاملة

الامور العارضة على الاهلية   سماوي   صغر   جنون   عته   نسيان

نوم   اغماء   رق   تجزي عتق   محجور   موت   جهل كافر

جهل صاحب الهوى   جهل باغي   جهل من خالف في اجتهاده الكتاب   جهل الشفيع

جهل امة   جهل الوكيل والمأذون   سكر   هزل   تلجئة   سفه

سفر   اكراه   الافعال قسمان   الحرمات انواع   حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة

وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير

وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر

وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير

الموت خمسة الاكبر الفقر ١ والابيض الجوع ٢ والاسود احتمال الاذى ٣ والاحمر مخالفة الهوى ٤ والاخضر رقيع الثوب ٥

حافظ محمود افندی المفتی

الوار داری

اولدی اقسام لفظ ومعنی چار — بری وجه نظمده در ای یار

بو وجه دورتدر آن ضبطایت کل — خاص وعام مشترک کله مؤول ٤

ثانی وجه بیان بعذا النظم — ظاهر ونص مفسر ومحکم ٤

هم بودر دورت مقابلن دخی بیل — بری اولدی خفی بری مشکل ٢

بری مجمل بری متشابه — بونی حفظ ایلیک سکا اولیه ٢

ثالثیدر وجوه استعمال — بونی بلمکده ایلمه اهمال

بوده دورتدر حقیقت ایله مجاز — هم صریح وکنایه قلبکه یاز ٤

رابعیدر وقوف علی المعنی — دورتدر بوده بیل آنی رعنا

بری اولدی انک عبارت نص — بریسی ده آنک اشارت نص ٢

بری دانی انک دلالت نص ١

بریده اولدی اقتضاء نص ١

هم بولارک مواضعی واردر — هم بولارک مراتبی واردر

دخی معنالری واحکامی — بونی بیل بویله بول ایو نامی

جمله اقسام اولدی پس سکسن

حافظ ناظمه دعا قیل سن

من کتب الفقیر سعد الدین الرومی
الوارداری عفی عنه

عفا نعمهم



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لله الحي الاحد حمد لا يحتويه الحد على ان اولانا علم الفروع وجنى
ثمر وردوضة الزروع واستنبطها العلماء بآراء الآراء من اصول
المشروع وارووا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع
آواهم الله الى الجنة والربوع وقراهم بحروح الطهور والربوع
والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث
برفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بك
بالخلوص والخضوع ما آل غروب وطلوع وجال غروب وضروع

وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلها الله الى
الجنة برشده ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة ممن خلص
احبابي وتخلص ما بي قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر السند
الاحبار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار
ما رأت مثله الابصار هو مولانا حافظ الدين النسفي
الفائز بالنوال الوفي اسكنه الله جنته مفتحة الازهار وانهاره
في كتبه تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير
في الاقطار كالامطار صاير اخبار في الامصار كالشمس سايرة
انظار الانظار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار
قد ازري في اقتداره الزاجر من الحار وكان له شروح رجال
طوال ينال من مطالعها ملال كلال فسألتك ان تشرح له شرحا على
طريق الحل مختصرا مقاصد المتن حل حاويا على عوايد البرعة
خاويا عن زوايد الشنعة وعلى الطايق فوايد جيدة وشرايع

فوايد سديدة فقلت اني وهن العظم مني ووهنت والقوى
وفاتت القطيعة والجوى وجنت ولازمني عدة العلل ووجبت
وقاربني علائق الاجل مع انكدار او انى بفقد مال وكدو ان شار
جناني من نايبات وحول والعلم حال حالة الى النحول وعطل
وابن الصفاء هيهات ايقاع الاعل فاعادوا الالحاح علي ثانيا
وعنان الافراح الي ثانيا فنظرت لو كرر الكلام
والالتماس لوصل الى حرب الحاس بانداس فلاح الى الياس
فيه فلاح سوى اسعاف طلبتهم والانجاح فاستيقنت كلامهم
وشرعت مرامهم متوكلا على رب الوهاب انه ملهم الصواب
نعم المرجع والمآب **الحمد لله الذي هدانا** اي دلنا
وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى
المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي
في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
اوصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين
كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود
فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا
عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء
استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض
عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع
دفعهم بالمرة في ايراد ما جدوى لكونها مدافعة ودعوى **الى**
الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية

وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها **والصلوة على المتخصص بالخلق**
وهو ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية **العظيم** وصفه
بالعظيم اتباعا بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشار الى ان المختص به هو
محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة وكان خلق النبي عليه السلام القران
اى تأدب باداب القران قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى
احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى
في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى فهو
عليه السلام كان صبورا التحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام
صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك
وبالامر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها **وعلى آله الذين قاموا**
بنصرة الدين القويم اى المستقيم الدين مقول بحسب الاصطلاح قال الله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكمية وما شاكلهما كذلك لا يكون متواطئا الدين
وضع آلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود بالذات الى الخير
احترز بقوله آلهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع
الالهية الغير السائقة كانبات الارض ونحوه وبقوله لذوي العقول عن افعال
الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة
لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق
بمعنى الوضع الالهي بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء

الاشتراك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعان متعددة والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى ويكون ذلك المعنى مشتركا بين اشياء كثيرة مثال الاول كالعين ومثال الثاني كالحيوان فانه موضوع لجسم حساس متحرك بالارادة وهذا المعنى مشترك بين الانسان والفرس وغيرهما

على دين الحق وعلى دين صح

رضي الله عنها

لما من شأنه

لما من شأنه ان يكون حاصلا له اى يناسبه ويليق به والفرق بينه
وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث
انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير **اعلم**
ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد فيه
من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث
يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا
على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار
قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اى بين واظهر فالاظهر
يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اى الشارع وهو الله او
الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا
عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون
اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة
الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول
وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه
كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا
لنفس البيان والاظهر ان الشرع ههنا ليس مصدرا بل هو اسم
لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد عليه السلام
وفي الصحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما
لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فاينه لان الاصول اصول لعلم الكلام

والاصل في اللغة عبارة عما يفتقر اليه غيره ولا يفتقر هو الى غيره وفي الاصطلاح اصول الفقه ... الاصول الاربعة اذ هي اصول لسنة الاحكام وفروع بالنسبة الى اصول الكلام

قوله ما يبتني عليه غيره مبني للمفعول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها اى ما يبتنى عليه غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك مرقاة الوصول
اقول قال في مرقاة الوصول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها فقول الشارح يكون مبتنيا ينبغي ان يكتب مبتنى وقوله مبتنية مبتناة

حافظ محمود افندي منه حفظ

ولو بوجه ما

يجوز ان يراد بالمصدر ههنا المفعول

الاظهر ان يحمل الشرع ههنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع ونحوها لانها حقيقة فيه بخلاف حمله على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى حاشيه

الشرع هم بما بينه للشرع

الفقه واصول لعلم الكلام

ايضا والشرع شامل لها كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاختصاص

الاختصاص ويتوهم الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع

الافادة ولئن سلمنا فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط

المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع

والمراد به الاحكام الشرعية مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على

قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع

لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه

عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح **ثلثة الكتاب**

والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب

السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته

عليهما **والاصل الرابع القياس** انما اطلقه اختصارا او قيده

فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس

العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى ولا تقربوهن

حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود

في اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام

الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات فاعلية

الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من

الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على

الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت

القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة

وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده

بالذكر

المراد من القياس القياس الفقهي المركب من صغرى وكبرى

بالذكر لان الثلثة كانت اصولا للعلم والفقه والقياس

اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس

اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي

بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت

الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد

ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل

في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت

السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها

قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي

يتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين

يجوز نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه

من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا

ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي

والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع

مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلت اشتراط المستند

في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله

فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على

بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر فالاولى ان يقال هذه علة

صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال

فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالخبر

بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة فكيف حصر الاصول

حصرت

في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها لانها شرايع من قبلنا فقد صارت
شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع
العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول
الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه
عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
ووجه الحصر على الاربعة ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة
وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو
القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء **اما الكتاب**
اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه **فالقرآن**
وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين
من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى
اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف
للقرآن لان المجموع تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في
الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لانه مخالف
للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح
المنزل على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا
اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم
كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب

بالسنة ح

وجه الحصر ح

البتة ح

الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها
غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن **المكتوب في المصاحف**
وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت
احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله اي على تقدير احصان فان قلت ان اردت
من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف
موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج
ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند
كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويدارسونه والقرآن
بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور
فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع شخصي
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء
فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف [illegible]
مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن انه دليل الحكم الشرعي
والدليل انما هو آية آية وبعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل
فلا بد ان يؤخذ القرآن في تعريفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى
كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي ايضا ولهذا وذلك
انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على
الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض

الكل ح

عليه ح

ولم يتعرض ه

يكونه معجزا لانه ليس مشتركا بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة
فللقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور
وآيات ومفهوم كلي في عرف الخاص وهو دليل الفقه **المنقول**
عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطؤهم على الكذب وبه يخرج
قراءة ابي ابن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة
بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لانها غير
مكتوبة في مصحف لان مصاحف فيكون بهذا الوصف زائدا لا حاجة اليه
قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذ لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته
بقوله في المصاحف لئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم
كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة
المميزة وكونه للاخراج غير لازم **بلا شبهة** احترز به عن القراءة
الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله
بلا شبهة يكون تأكيدا او مما يرد على التعريف التسمية في اوائل
السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور
من مذهب ابي حنيفة لانه لا يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا
حرمة القرآن على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح
من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة
ليعلم انها ليست من اوائل السورة ولا اخرها وانما لم يكفر جاحدها
لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف

في كونها

في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت بقصد الثناء
كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة
وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو
الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك
بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر
وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للنظم مطلقا
لا من حيث انه القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في
الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما و
من جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون
ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم
منهما باللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى
القائم بذات المتكلم يريد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان
المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى
ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه
قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم
القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة
ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان القرآن
فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا

قوله بل نظم دال على المعنى والحاصل ان المعنى ماخوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل فخر الاسلام العمل ماخوذا في العلم الفقه بطريق الجزئية اذ لو تركب من العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله ماخوذا فيه بطريق القيدية عزمي زاده

القول كما روى نوح بن مريم هكذا الا انه يلزم منه احد الامرين اما بطلان
تعريف القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة
بدون القران لانه اسم للنظم المنقول عنه بالقران **وانما تعرف**
احكام الشرع اي الاحكام الثابتة في الشرع احترز به عن القصص
والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم لبيان فهم المراد
من الحكم الشرعي المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما **بمعرفة اقسامها** اي اقسام النظم والمعنى او رد كلمة
انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فيكون معرفة الاحكام
موقوفة على معرفة المعنى فقط **وذلك** اي اقسامهما على
تاويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام
كلها مذكورة في المتن ووجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم
او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله
في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا
فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني
فهو القسم الرابع لانه لا تقسيم فيه الا للمعنى وهو مستفاد من النقل
الاول من وجوه النظم صيغة قيل وضعها الشيء طريقه يقال ما وجه
هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق
النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها
وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم صيغة لغة وشرعا ليدخل
فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة

المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها
دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء
بمعنى مطلق الذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة
اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة
تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما
يثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة
والزكوة ونحوهما لم يخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالهما
في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام
داخل في وجوه الاستعمال وان جعلتا موضوعة مبتدأة جديدة
بوضع الشارع كانت دلالتهما على ذلك المعنى بالصيغة والوضع
وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماول لان اللفظ اما ان
يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح
البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص لان معناه اما ان يكون
ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص فان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون
خفاؤه بغير الصيغة او بنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه

بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا
فالمتشابه فان قلت اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة
عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني
في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام
النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم لبيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها
تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى
خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل
اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن
ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة والثالث
في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل
واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا
فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني
وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص
لانه مفهوم ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة
وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة

وان لم يستفد

من المنظوم ولا مع

~~وان لم يستفد من المفهوم اللغوي فهو بالاشارة وان توقف~~
~~فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة~~
~~وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم~~ فهو الاستدلالات الفاسدة
سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي
هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة
فيه قيل في قوله في معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف
وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان
المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة بمعنى
المعفول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم ثم على حذف المضاف اي معرفة
قسم خامس يشتمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة
لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب
العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما
هي باعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار يشتمل على
القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيمات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص
بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به
ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض
كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يظهر من العبارات

ثم ان جميع القرآن ينقسم على اقسام ... فباعتبار ... الفعل

لغويا كان او شرعيا واحكامها جن كون الحكم قطعيا او ظنيا
او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القران بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه
وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن و
ليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
سماه قسما مجازا او الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا
مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك
لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال
به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ فهو كالجنس
متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع
او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع
والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج
به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا القسم بالنظر الى الوضع والمجمل المعنى في اصل
وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض
الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز عن المشترك
فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام من حيث
الصفات لا بما فيه ولهذا جعلنا الرقبة من المطلقة من قبيل
الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه
وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي
على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم

فانه

خامسا صح
قيد باللفظ ليخرج الدوال الاربع ويعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ صح
معلوم صح
على قول والمراد منه ان المعلوم يكون معلوما من حيث الذات والابهام صح

فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد
اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان معرب باعراب
سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او
خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان
مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ
المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا
خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما
متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع
واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم كالمجنون وغيره
قلنا كلا منا بالنسبة الى من له اهليته معتبرة وما ذكرتم من العوارض
واللفظ له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين
اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان بالتقديم
اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه
طبعا فقدم وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص
من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول
المخصوص قطعا يمتنع اي قطعا ارادة الغير فاذا قلنا
زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت يثبت القطع
مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل
كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حائط مائل

كما لمسلمين فانه موضوع صح
نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم صح
الذي صح
قاطعا ظ
كيف صح

مائل لاحتمال سقوط بلام واذا كان مائلا لايلام ولا
يحتمل البيان اى بيان التفسير لانه محتمل بيان التغيير
فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان
المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان المذهب
والثانى لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان اما لا
ثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهى لازمة
واثبات الثابت او نفى المنفى محال لا يقال هذا مصادرة
على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل
كونه بينا فى نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل
البيان الحاق التعديل اى الطمانينة فى الركوع والسجود والاستواء
فى القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الوحد
وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل
قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود
وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب
اليه ابو يوسف والشافعى رضى الله عنهما لان قوله اركعوا
خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا
السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعله فرضا يكون
زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
هب انه لا يحتمل البيان باعتبار معنى اللغوى
لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعى

وهو محتاج الى قيد زائد على اللغوى ولئن سلمناه
لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تقدم بجوابه قيد
بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع
والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله و
بطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع فى
افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال
الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك رضى الله عنه
لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله
مرة للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعى
رضى الله عنه بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى
يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلهم ثم
للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات **فى اية الوضوء** وهى
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى اخره لان قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان
معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على
النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها
النية فى الوضوء كما اوجبتم التعديل فى الصلوة قلنا
لو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما فى مكمل الصلوة
لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا

في اظهار التفاوت

للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر
لان الوضوء لا يلزم بالنذر و بالشروع والصلوة تلزم بهما
كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين
الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما
لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة
منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة
او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار
الآحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة
كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
وبالثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون
ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه عليه السلام امره بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل
فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على
وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس
بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل
لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذا لا صح عدم
الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق

مع انهما

في حكمها

١٠

مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه السلام
نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة
اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي وليطوفوا بالبيت
العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس وقال الشافعي
الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن
بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان
الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون
موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له
لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف
مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون
ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة
لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط
والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا
الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل
بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل
البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق
عليه اسم البعض لانا نقول قدره ان في بثلاث شعرات
لكنه مدفوع لان من مسح براسه بثلاث شعرات لا يقال
انه مسح براسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اولان ذلك
يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة كذا.
قال الامام السرخسي ولقائل ان يقول لانم الاجمال من حيث العدد

فلم يعد رجليه صح

بطل شرط

قوله تع

لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال في الطواف من حيث
المبداء والاولى ان يقال يثبت العدد وتعين المبداء بالاخبار
المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب **والتاويل** اي بطل تاويل
الشافعي القرء **بالاطهار في اية التربص** وهي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يعني ليتربص المطلقات
المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقرء
مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس اي
وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد
من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك
لانه بدعة وليس مامورا به وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان
الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مونث وثابت
العدد عكس الثوابت والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة
كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان اللام قوله لعدتهن
بمعنى قبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس
فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي
الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان
الحيض وان كان مونثا والقرء مذكر فلا استبعاد في تسميته
شيء واحد باسم المذكر والمونث كالحنطة والبر فلما اضيفت
الثلاثة الى المذكر وجب علامة التذكير قلنا هذا باطل لان الثلاثة

خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقض على الثلاثة
لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من
العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو
الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملنا
على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق
فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل الازدياد
واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون التربص ثلثة
قروء وبعض قروء قلنا ذلك البعض لما لم يحسب من العدة
لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن
الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فالمراد شهران
وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان
يراد بعضه ~~اي كون الزوج الثاني~~ **ومحللية الزوج الثاني**
اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد بحديث العسيلة لا
بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة
مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امراته واحدة او ثنتين
فتزوجت فانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي
يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي بما بقي من
الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني مادون الثلث وهذا الخلاف مبني على
ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة

الغليظ عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني
محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج
الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت
الا في الطلقات الثلث لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول
احتج محمد والشافعي وزفر بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة
الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة
في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب
السابق وهو كونها امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس
عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو
الغاية بل كان ابطالا للخاص لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضي ان يكون
وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية
قبل دخول المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا
للخاص لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة
شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث
المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فاجاب بعض
عنهم بان محللية الزوج تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه
عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن
بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال
عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي

من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غيى عليه السلام
عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود
والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق
لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا
جديدا والذوق علة للعود فثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني مثبتا
للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل
بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وسماه النبي
محللا في قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى
لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح
شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار
خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عليه السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله
لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون الثاني مثبتا للحل فالقول
بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاص الى هنا
كلامه وللقائل ان يقول عدم المنافات مناف لوضع المسئلة
لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين
واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الزوج
الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني

اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتين
كنا بيان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان
عسيلة الخفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان
الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق
بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا فاعلم ان القطع في السرقة
مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق
او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما يختلفان حكما لان
الضمان للجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على
حق الله وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما
اليد ومحل الاخر الذمة ولنا ان القطع يوجب انتفاء الضمان
لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن
عاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال
العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم بما ابيتم اشار
المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال
ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات
الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في
مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بالهمزة بمعنى كفى وهو يدل
على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية
وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه
والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حقا لل
على المالك فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال حرمته

العبد

العبد لا يكون حراما لعينه فلا فان قلت لو انتقل العصمة
الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا الا يلحق الخمر
من شرط القطع معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست
كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله
لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق
مملوك لمالكه ولهذا لو وجد حال قائما بعينه فله ان يسترده
وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك
مشروع كالعصير اذا تخمر تبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت
محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة
ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء
فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى فلا يجب الضمان في الحكم
اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه
قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه
فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد
العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع
ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف
حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط
في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف
كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق

وفي المبسوط سقوط الضمان

حق العبد وينتقل الى الله تعالى

اي على العبد

بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك الخصم بقوله تعالى
فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود
الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها
الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج
فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني طلقها بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق
بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال
بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة
بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى
على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرار
كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقين تطليقة اخرى استوفي
نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم المشروعية والا لما تصور الطلقة الثالثة
قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق
اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين
وكل ذلك خلاف الاجماع اجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق
مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج على الطلقتين
لانه لم يذكر تطليق اخر خرجته الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما
افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة

وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه
ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل
في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم
تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما
يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار
فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد
الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير
الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كانت
اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان
النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح
باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة
او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالطلقة
الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون
في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى
ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام
المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر
وبفتحها من فوضها وليها ~~وزوجها~~ الى الزوج بلا مهر

وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطي وفائدة الخلاف
تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر
اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب
المتعة خلافا لمالك فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد
وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلنا هذا ليس
بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون
غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا
وقال الشافعي رحمة الله عليه تقديره مفوض الى راي العاقدين
كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة
عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ
من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صيغة اللف والنشر فقوله
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وقوله ان تبتغوا
متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما تحل مما يحرم ارادة
ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له
ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتاخر
الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموكل الصاق فان قلت
المفهوم من الاية ان العقد الذي نفي فيه المهر شرعا وقد حكمتم بصحة ذلك

بحذف الواو وفي وان تبتغوا وفي مثال وقد علمنا ويذكر الاسئلة على وجه التعداد كما هو القاعدة الكلية

قلت لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند
العقد سمياه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد
خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي
عليه السلام قال زوجتكها بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر
بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب
او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا
متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع
لمعنى التقدير فيجب ان يكون مقدرا الا انه في تعيين المقدار
مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه
مقدارا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل
ذلك ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا
شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم
ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع
يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على
الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال
قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء والقران
واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على
الموالي للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى
التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي
النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة
واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى

لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج الى الارادة كل
معنى من معانيه الى قرينة ولانم ان قوله وما ملكت ايمانهم فيكون
الفرض المقدار النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى
التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من السموات
ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود
المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة
وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قاله الشراح وفيه بحث لان حرف
العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى
اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية
لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد موجود
في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل
اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو ويراد من الضرب الاول
السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه
بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول
السفر ومن الثاني الضرب في الآية ليست كذلك لان
فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية
وضع الجبهة واما صلته عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال
سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير
ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير
ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا
فيبين النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر
فبينه

قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم صح

لعدم امكانه في بعض المعطوفات ح

وهو معلوم مقدر ح

فما اوجب

فما اوجب الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عليه
السلام ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة
وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قول افعل بطريق الوجوب
لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس
بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المامور على وجه
الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع كذا ذكره في شرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر
الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل
ساكن الآخر فخرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك
ان تفعل كذا او اطلب منك او جب عليك ان تفعل كذا
فانها كلها لطلب الفعل وليس بامر اعلم ان الامر يطلق على
نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق على معنى
المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور
على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر
والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ
وللقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على
طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول

يعني فعل النبي صلعم او اشارته

مراده من افعل

اصطلاح ح

فصل

فهو مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل
للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان
وهو بالامر ويختص مراده اعلم ان لفظ الامر وهو ا م ر اسم
وله مسمى وهو صيغة افعل ولها مسمى وهو الوجوب
فلفظ الامر خاص مسماه ايضا خاص لما بين الاول شرع
في الثاني يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة
افعل لازمة كذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من
هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى
لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد
يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص هنا
من الجانبين تعرض المص لهما لجانب المعنى بقوله
ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم
الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد لمن
زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم
ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا
خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق

على الفعل

على الفعل اذا حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عليه
السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
مرتبة فقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة
فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة
الى تمسك العامة وهو ما روي انه عليه السلام واصل صومه
فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله
عليه السلام ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله
ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وهو ما روي عليه السلام يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم قالوا
رأيناك القيت نعليك قال ان جبرائيل عليه السلام اخبرني
ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان
رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على
ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف
وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة
بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
ولهذا علل بقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني وكذا
في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام
وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار

ابيت عند ربي

نعالكم

على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم
الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن
موجبا للاتباع اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل
فهمهم والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني
اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة
هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وسمى الفعل امرا لانه
سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به
فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن
تمسكهم بالاية يمتنع ويقول لا نم ان المراد من الامر الفعل بل المراد
لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن
سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل
يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه
غير مستقيم لان اوامر على صيغة فواعل لا يجمع على فواعل البتة
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة افعل
جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع فهي على نواهي
ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على
واحده نحو ارهط في رهط

فصل

وموجبه اي موجب الامر
المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء
كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد
من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب والاباحة
كقوله تعالى فاصطادوا والان الامر يقتضي حسن المامور به

ومن ضرورته

ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة
والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك
بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني
من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا
صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها
قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول
الله عليه السلام من غير توقف ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا
دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب
عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله وهذا رد
لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في
الاغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واقتضاء الاباحة فافهمت
من الامر بل من قوله تعالى قد احل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما
جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى
الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد
الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من
الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت قرينة
على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب
لكان علينا لانا اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه

بالنقض لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بهذا دليل
لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء ثم نص
وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك بعد قوله
اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة
فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان الله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة
بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله تعالى عن امره ليس
بعام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء
علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على
وجوب اتيان المأمور به ومخالفة تركه واما اعتقاد حقيقة الامر
فانما هو موافقة الدليل الدال على الحقيقة لا موافقة الامر فان قلت هذا
انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد والحاصل
ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر
فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما
يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا
من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة
الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما ينعقد على ما يدل

عليه

عليه فان قلت لا نم الاجماع على ان الامر ايضا يدل على الطلب وكهذا لو قال
الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع
للطلب ثم وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول يدل على الاثبات
اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل العقاب ولولا الامر
للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر متعد لازمه الايتمار فالامر لا يتحقق
الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط
الاختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع
الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن
والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب
الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر فلا يكون الدليل واردا على
المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي او اللغوي لا سبيل الى الاول
لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لان الامر
الى الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد
يقال ائتمر امر فلان اي امتثله وانه واذا اريد به الاباحة او الندب كما بين
ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان
وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام بمعنى الاباحة جزء من
الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه ~~والمندوب يثاب على فعله ويعاقب على تركه~~ و
المندوب يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ
الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه مجاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب بمعنى لازم الندب والاباحة
عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب مع الاباحة

ولا دلالة لها على جواز الترك اصلاً بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة
وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت
المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد
بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان وطائر حيوان فيعلم
من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارج بناء
على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا
بحث دقيق لا يتم الا بالجام من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة
ليست بعضاً من الوجوب اصلاً ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه
لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعدمه اراد ان يبين ان هذا
الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله او لا والتكرار ان
يفعل فعلاً ثم يعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب
لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان وفهم
التكرار من الامر بالحج فقال أعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل
قلت سأل ليعلم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجاً
او المرة وذلك اتفاقاً ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب
منك ضرباً والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن
بها كقوله تعالى وادعوا ثبوراً كثيراً وصفه بالكثرة ولو لم يحتمل لما صح ذلك سواء كان
معلقاً بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا او مخصوصاً بالوصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها
اي غروبها او لم يكن وقال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار
اذا كان معلقاً بالشرط او مقيداً بوصف لان الفعل يتكرر بتكرر

الجنابة

هذا لا فرق بين قولنا هذا

الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد
هكذا وفي السنة ايضاً كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اي
ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه اي المفهوم يقع
على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة
بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري
حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع
على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث فيقع الثلاث
ان طلقت نفسها ثلاثاً وانما احتيج فيه الى النية لانه
محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله طلقي
طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتباراً
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله
والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان الا موجب للفظ
يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى
فان قلت لو لم يحتمل المفرد العدد لما صح تفسيره به في
قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير له بل تغيير
لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده بالعدد
يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثاً
او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل
ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف

يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تفسيرا الا ان يكون امرأة أمة
فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلّق امرأتي
الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق
لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك
مثل طلّقي فهلا صحت فيه نية الثلث قلت لا لانه اخبار وبتوقف
وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة
لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلق فامر له اثر في ايجاد ما امر به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان
صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو المفهوم من مصدر الفعل بالمصدر
اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء معرفا او منكرا هذا دليل
المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار وبالجملة
وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه
والعدد مركب ~~فيه المعروف~~ فالمفرد لا يقع على العدد
ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد
من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية
مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى
ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد وان اراد به [illegible]
بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من احتمال
العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال
الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان
جمع راكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية
وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر
المعلقة او المقيدة بتكرر بمعنى تكرار مدلولات الاوامر الشرعية
باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي
هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب
الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل المتعلق بها نفس
الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء
لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين ممن
يقولون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه
الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان
بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الوجوب قلت
الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر
الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت عبدي لسواده وكان له
عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع علة
للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القياسيين لا بان الامر يوجب
اللغة حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم اذا دخلت السوق فالامر
لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احلنا ذلك على الدليل
ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لما احتمل

معنى التوحد

المتعلقة او المقيدة بتكرر بمعنى تكرار مدلولات اوامر الشرع

وجوب الاداء

العلماء الشافعيون

عبد آخر

شيئا

السابقين

القائسين

وهو قول الاوزاعي وابن حنبل

احلتنا من الحوالة

اشتر لي اللحم

يقتصر

فصح التعميم

بتثنية

التكرار تملك المراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها
ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار
لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم
الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق
هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا
يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي
قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع
رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن
حملها على اليمين ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وايمنا
تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد
باية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقة لم يجب
القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي
اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما
وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة فلم يجب بها تكرار القطع بتكرار
السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا
لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة

ابن مسعود

ابن مسعود مشهورة فيجوز تقييد المطلق بها فقوله تقييد المطلق
نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى
مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يجب وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في صغت
قلوبكما وحكم الامر لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله
التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية
نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى
الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس
يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء
والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان
ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف
يمكن تسليم الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف
فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور
قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان
قلت تسليم العين كيف يتصور والذي يقتضي بامثالها
لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى
ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتي به ان
كان عين ما علم فهو الاداء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو
الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه
لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد

لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الاداء ورد به اولان
معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه
الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم بعده
لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت
كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفاراته
اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما
على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من العلم
بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي
بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع
به فافسد فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت
كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي عند المأمور بان يكون حقه
اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر
تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا
احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي
يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر
الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت لان المراد
منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق بالقسمين
حتى لا يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لان
كل واحد منهما خاص لمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون
مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في نفي الاداء

لانه لفظ متسع بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل
والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا
في تسليم عين الواجب والقضاء يجب به الاداء وهو الامر
عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي فانهم
خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب
في العبادات الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة
الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر
يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون
بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق
وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا
ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له
فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما
واحدى الروايات عن ابي حنيفة ولو سلم فقضاؤها
ثبت بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان النص ورد في الناسي
والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل

لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى
ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فترك العباس
فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه
اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه
وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم
يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عليه عند المحققين وغير
واجب عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها قد ظهر فائدة الخلاف
وهذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة
نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم في وجوب
فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء
في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة
لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون بغير الامر الاول واليه
مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول
اشبه بمسائل اصحابنا منها انهم قالوا ان فاتته صلوة الليل
مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار
قضاها بالليل سرا وتقاطير الى يقول وجوب مراعات
الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار انه وجوب القضاء
باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول فان قلت
اذا فاتت صلوة في الصحة تقضاها في المرض يجزيه الايماء

فلوكان

30

فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء
في الفصل الاول كان للضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل
الثاني ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت
اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان
الواجب ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا
يسمى قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات
بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء
قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة
فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما اذا نذر
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب
القضاء بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤال وارد
على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه
واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاءه في
رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف
مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف

الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب
عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر
كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان
يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن
يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال
بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو
رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف
بالكلية لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان
الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في صوم رمضان لان
الشرف الحاصل من التضمن كان النفل بتحريمه مبتدأة
افضل من نفل حصل في تحريمة فرض وكمن اسلم في الجزء الناقص
لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال قلت
على هذا ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف بجواز ان يكون
لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان
زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
عن الاتصال فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان
الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان
الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا
قال صاحب الكشف وللقائل ان يقول العلة الاتصال

لان الاكتفاء بشرف الوقت
وعدم ايجاب صوم مقصود
كان رخصة وكان فيه نقصان
فلما اوجبناه بصوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال
فلم يجز قضاؤه في رمضان
آخر صح صح

بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى
وجوده ولا يجب كونه مقصودا كالوضوء للتبرد
يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت
حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون
مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء
بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب
القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع
اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم
على نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع نوع حقه
من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض
اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات
والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع
الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر
وقصورها بعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة
وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ
الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء
الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام
وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حقيقة لا امام
بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكونه قضاء باعتبار

الوصف تبع والتشبيه باعتبار الاصل او في قيد بالاحق
لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء
محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد
اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس مع
فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام
فيما سبق فان قلت جعلت المسبوق مؤديا وقد
جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلت سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه
مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير اربعا هذا التفريع لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى
بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث
فذهب الى مصره فتوضأ ونوى الاقامة في موضعها
بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم القيد
الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافر يتغير فرضه
ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها
اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث
انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه
لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه لو تكلم
تبطل صلوته ويجب الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا
قال مولانا سراج الدين الهندي والتفاير (?) ان يقول انه مؤدي

كيف م

حقيقة

٢٩

فباعتبار ح يقتضي ن

حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه
الى الاربع فباعتبار شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجح
الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا كلام العاقل (?)
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الشيخ (?) رحمه الله
بل عملا بالشبهتين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة
القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع
في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله العظيم
في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان
الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب
وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا
يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع
كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في
الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل
المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان
اداء كاملا فما القاصر فيها قلت القاصر فيها اداؤه زيفا
ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى
على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده
الغاصب مشغولا بالجناية او دين مستحق بها رقبته او دمه
وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية
ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي وجب

اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه
لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب او المشتري
من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي
الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن وامهار عبد غيره
كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صح التسمية بالاجماع
ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي
وتسليم بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي
جعله مهرا او سلم الى المراة كان ذلك التسليم اداء
شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين
حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على
تسليمه اذا طلبت المراة ولم يسلم فان قلت ما الفرق بين
هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم
اشتراه البايع من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه
الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ
البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد
فقايم وهو النكاح لانه لم ينفسخ باستحقاق المهر كما لا
ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ
اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادفا ملك نفسه دون
اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء

لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد
كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبايع وبعد
الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة تبدل الذات
حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة
يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات
اذ لو كان لذاته لما تغير كلحم الخنزير فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل والمراد من العين مجموع
الذات واعتبار المملوكية فيتبدل البعض الكل كذا قاله
صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين
المتصفة بالحل او الحرمة وهو ذلك الشيء بقيد المملوكية
لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق
بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة
وهي ما روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت
بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول
الله فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة
ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة
العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها انتقل من العين
الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم
يتغير بالقضاء وانما جعلا اداء شبيه القضاء ولم يعكس

لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته
والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر محض
تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء
الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد
اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين
لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم
العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم
الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن
فكان تسليم مثله قضاء ولقايل ان يقول كان ينبغى ان يكون
قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة
واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا
بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اى ككون
الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة
الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان
يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعنى انه لا يدركه العقل لانه
ينفيه وما هو فى معنى الاداء كالصوم اى كقضاء الصوم
للصوم الفايت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية
له اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهو
نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء
لمن عجز عنه دائما كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم
نصف صاع من بر او صاع من غير لا صورة ولا معنى اما صورة

فظاهر

فظاهر واما معنى الصوم فلان معنى الصوم اتعاب النفس
بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه
كما جاء حذف لا فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى
اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهد رحمه الله التاويل غير
صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا
الندب لا يرد فى حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين
الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية فى الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه
وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول
وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير
ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه
لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا
على طريق العسر فى الصيام خير لكم ويكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع لمن ادرك الامام
فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات
العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع
ثم تكبيرات العيد فى الركوع من غير ان يرفع يديه هذا
مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات

فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع شبه
القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما
فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام
في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ
في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي
نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب
عن سؤال وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول
فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على
الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه
ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز
وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل
منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة
مندوبة بمحوها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال
محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان لا يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء
الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية
وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة
المعينة بنذر الفقير او بشرائه بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق
عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون

التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان
الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من
اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من اطيب
الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا
حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناولهم
من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام
لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل
جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان
الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت
تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع
القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو
ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك
على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لانه
حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر
المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب
بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق
قضاء قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة

لكان النسب فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تع
ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها
منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكر ههنا قلت الثابت
في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة او منفردا
بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل
بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا
في حالة الخطاء لانه لو كانت الجناية عمدا او احتمل القصاص
لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء
القيمة هذا النظر قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته لان تسليم
القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب
عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء ايضا لفظا لا اداء
انهما بالبيان معنى الاداء فيه فيما تزوج على عبد بغير عينه
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل
فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء
فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد مجهول الوصف
لا يتمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى
تجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى

اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما تجبر الزوجة لان التسليم عليه واجب
فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول
الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين
فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم
فصارت قيمته قضاء محضا فلم تجبر عند القدرة على العبد
فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد
التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت
لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها
باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة
لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم
المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل ان
الكامل سابق على القاصر قال ابو ح في القطع ثم القتل
اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ
بيده عمدا فللولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطعه
ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده
وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل
يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا بمحل الخلاف
بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان
اتفاقا سواء صدر من الشخصين او من شخص عمدين او
خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل
البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن
كان احدهما خطاء والآخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص

واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا
انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه
في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل
بغير القطع مراعات المساوات في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعات المساواة في صورة الفعل
ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر فيه هناك صيانة المحل
عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا
فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند
ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان يقتصر على القتل
لانه وجب حقا له فكما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان
يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي
ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكامل على القاصر
قال ابو حنيفة في باب ضمان العقد وان لا يضمن مالك المثل بالقيمة
اذا انقطع الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت
القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع
المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت القضاء سبب وجوب القيمة واجيب
بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب مع وجود
العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه
كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب
وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد تعتبر قيمته
يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال

لكن العجز

لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي
فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا مثل له
يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء
كانت للحر او العبد لا تضمن فقط بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا
عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي يضمن بهما لكن
يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لوجوب
[illegible] وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها
كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف
ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على الاختلاف
في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا
خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة وعنده
اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه
فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان فانها
متقومة بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة
لمصلحة الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة
وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا
ولنا ان زمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين
الغير والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته وادخاره
لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا يكون

مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به قلنا هذا
احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في ارض
مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل
انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين
لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا
يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد
على المنفعة شيئا فشيئا ولان سلم انه وارد على المنفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة يجب عليه
نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان
بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل
القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا
ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان
النفس يضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك
القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما
شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول
لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع
على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا
متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة

او القاهرة

او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المفرع عليه
والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد
شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء
بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل
لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما
زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع
المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك
مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته
بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بدلا عما ليس
بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق و
لا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء
لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان
بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوك متقوم
لا باعتبار اتلاف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا
قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزمان ذلك
النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات تسليم
البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك المنصف فاشبه
الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكيم طلب

هذا التفسير للمتن وما وقع هنا غير ذلك
وقع فصلا بين المفسر والمفسر

غير محرز

فلا يضمن بالمال لان الضمان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بينهما لان
ملك النكاح شرع ليكون
بدل الخلع صح
والازدواج وابقاء النسل
والمال خلق بذاته لاقامة
المصالح فلا يتماثلان

ع

متقوم
وقال لا تملك مجانا لا يعظم
تملك مجانا لا اله منه
صيانة عن ان تحصل النسل
البضع عن التصرف في النفوس
مدار

تقسيم الجماع
البضع بكسر الباء
او الفرج نفسه

ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع
ومنافراله كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة
نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم
كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند
الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف
بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم
بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء
حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه
وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به
فيكون الحسن مدلولا له فنقول الحسن لذاته اما ان يكون
~~حسنه لعينه فاظهره الشارع بالامر به فيكون مدلولا له~~
~~فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه~~ مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه
يكون حسنه بكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان
والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به
والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون
حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى

في نفسه

في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى
به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع
الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن بكونه اتيانا
بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به الهيئة
المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح
طويل فليرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون
لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا
لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد
الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا
او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا لا اصلا او يكون
ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق في ضمن
ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى
في غيره انتهى بحر المأمور به وللقائل ان يقول في هذا التقسيم
نظر اذا الظاهر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة
ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذا الثالث اما ان لا يحتمل السقوط
فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني
كذا قاله بعض الشارحين اقول قد يهم ان قوله او يكون
ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن
المطلق الثابت للآمر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون

الى حل كتاب الاختيار

اي يدركه العقل حسن ذلك الشيء بلا واسطة
حسن شيء آخر وهو احتراز عن الحسن لغيره
ويتضح ذلك لما سيجيء عن قريب

او وصفا

يقبل السقوط

حسن المطلق

بعض الشارح

ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وههنا يكون حسنة
لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة
مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت
كلا واسطة فالتحقت بالحسن بعينه ولو لم يجعل كلا واسطة
لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل
السقوط اصلا ووصفا ~~الا الاقرار~~ لانه لو تبدل بضده
على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو عزيمة الاقرار
وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري
لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها
لانها افعال واقوال مخصوصة يدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط
اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس
ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات
المكروه والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة بعينها
في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم اذ هو
في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها ولكنه صار حسنا
بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى
الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي

تجويع بيان

ح العداوة ه

اي ح العداوة ه وكذا الحج قامت

وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك والجهاد معها الجهاد الاكبر ه

40

وهو سنه

وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهي في
ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف
المكان كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ما انت يا مكة الا الوادي شرفك
الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى
اذ النفس ليست بجانية في صنعها بل هي مجبولة على تلك
الصفة بخلق الباري فانها محرفة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير
بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات
بالصلوة فان قلت سلمنا ان حاجة الفقير وجناية النفس
بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة
اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر
للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله
لعينه يعني او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلام
مناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما
بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لفروع حكم الامر
قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا
يقبل فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك النوع اما
ان لا يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرط بعدما كان
حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار
حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة
وهي لا تتادى صح

صنعها ط

مجهول منه

بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعينه كالجهاد
مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه
تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع
كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا
بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان
يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم وكان الاولى
في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر
عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن
بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون
الحسن المطلوب من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف
من اداء ما لزمه حسنا لشرط وصار الملحق به ايضا حسنا
لشرط وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به
كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا للحسن في شرط
فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا للحسن
في شرط لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا
القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون
الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب
للنوع الثاني في قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها

انما متقدم

متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها
متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان
تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة
لا تكون بشرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا
يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل
وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي
كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي
قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة
الاسباب والآلات فهي سابقة على الاداء وتلك
على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة
كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة
يظهر اثر هذه القدرة مع لزوم الاداء لعينه وقدرة
يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان بندرة وقوعه
يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وتهيأ القدرة يراد
بها حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار
وهو ادنى ما يتمكن المأمور من اداء ما لزمه وهو اي هذا
القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي كل ما ثبت

بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره
وللقائل ان يقول في عبارته تسامح لان الظاهر ان
هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء
الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة
المطلقة التي هي في ضمن الممكنة غير جائز في التقسيم
ولا يقال الكلم ثلثة اقسام اسم وفعل وحرف ويراد
به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة المتقدمة وهي نوعا
ولو ذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان
المطلق لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة
مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير حقيق قيدنا با
بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات
عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع
لان القضاء ليس بتكليف كما هو في باب النكاح بهذا
عندهم اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف
آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط
الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها
اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة عليه ثم اثبت
مما تلته الاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا
بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط

توهمها

توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها
وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس
الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهم اي
توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقة وهي انما يشترط للاداء
اذا كان الفرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم
الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل
منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزم اداء الصلوة عندنا
لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وامكانه
عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم
على ما روي ان سليمان لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات
الجياد فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر
وضرب الاعناق كما قال تع فطفق مسحا الاية تشاؤما
حيث انها شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها
جازاه الله تع بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته
وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عم
ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي
عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم
تهيبوا ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى
لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على مس السماء
انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يحنث

عليه

ويلزمه موجب الحلف وهو الكفارة فيكون آثما
لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به فههنا هتك اي هتك
حرمة القسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت
فات وانعدمت القدرة واحتمال حدوث القدرة
باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لا يلزمه الحج باحتمال
باحتمال الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع من الشرط
الذي يراد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة بالعسرة
للاداء اي الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمي بالكامل
لانها زائدة على الممكنة واجبا بالغير بقدرة ممكنة ثم حينئذ
تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو
اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات
الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
على هذه القدرة الميسرة اشترطت في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس
والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنها
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها
شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر
تقديرا وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا
ان اليسر يحصل به كيلا ينقص اصل المال فان قلت
بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن
بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب
قلنا نعم اذا احتمل الحكم البقاء بدون العلة كالزكوة في الحج وههنا

بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن ليس معناه ان المأمور به كان صح

كأنه تغير في العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة صح

امكن صح

ام يكن — ولم يمكن — لم يمكن

لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا اي دوام القدرة
شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر بل للغنى
فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين
كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء ليتم حكم للتمكن صح
الاغناء اي اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق
الا من الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال
الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع بملك النصاب وهو مائتان درهم من الفضة
حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي
النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء
الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم وصف فيه
بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت
ممكنة بدونه فيشترط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال
النامي فالواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها
والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الزكوة عنه
الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال
الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك
لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه
لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون
محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له
ونظرا بالفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه
ترحما للفقير)

يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج لان الشرع اوجبه بصفة اليسر الا يرى
انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض
بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في
النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه
وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا
حتى لو امتنع نماؤه بان كانت الارض سبخة او زرعها
ولم تنبت لم يجب الشئ والتمكن من الزراعة يكفي
لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل
تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا
حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام
مدة يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج
بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقائها ليست
بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط
ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في
الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا
رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر واجبان بقدرة ميسرة لان
الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان
على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي

واكتساب الزاد

واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف
صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما واجبان بقدرة
ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا
بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلنا من
ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا
لا تناقض لانهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول
المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر
بل يصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق
من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة
وذلك لا يتوقف على الغني الشرعي قلنا ما دون الغني الشرعي
في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر
فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز
للمامور به اذا اتى به اي المامور بالمامور به قال بعض
المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من
افسد حجه بالجماع قبل الوقوف وهو مامور بالاداء شرعا
بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء
انه يثبت صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك
انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى
تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما اتى به
وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو
عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب
فلو لم يثبت الجواز عندنا فانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب

عن اسند لالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة
الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج
الصحيح في العام القابل بامر جديد فاذا اتمه فاسدا في
عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء
الكراهة هذا اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه
بعد تغير الشمس جائز مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور
به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة
الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمامور به
لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا فالشافعي هو يقول يبقى لان
الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ
وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب
الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما
تناف فلا يجوز اضافته الى موجبه اللهم الا ان يراد من الجواز
ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان
يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز
بانتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل
منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
منه فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك
منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت

لا استحالة في صحة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب صح

الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على
التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو ان يأتي بالمامور
به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول
وقت الامكان ولهذا الواتي به يسقط عنه الفرض اتفاقا
وفي تاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته
لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي
يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك
انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفورية كانه قال افعل الساعة فلم
يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو
الاطلاق واما قوله فتاخيره عنه نقض الوجوب فممنوع لانه يجوز
ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان
الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء
الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء
الثاني فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان
اثم يلزم الفور قلنا لا نأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون
تفويتا لانه يمكن الاداء في جزء آخر والظاهر انه لا يعيش الى آخر
الوقت وآخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه
والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص
جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا
للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم

الاداء ولا مؤثر فى وجوده كذا قال الشراح (بعض) ولقايل ان
يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى
ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء
لانه ليس شرطا للمؤدى اذ لا يختلف باختلاف الوقت او المختلف
هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت
للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط
فلا حاجة الى ذكره قلت لانم الاستلزام لان الوعاء ظرف
لما فيه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو فى ذكرها وسببا للجواز اى لوجوب المؤدى
بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت فان قلت
هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط
لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم
الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا
ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه ضرورى
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة
الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة
فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه
باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ
على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز
ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف
باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون
نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقايل ان يقول
المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت
وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات
والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر
بالعبادات وهى انما تحصل فى الاوقات فجعل الاوقات
سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء و
وجود اداء لكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب
سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك
غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى
هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء استطاعة
العبد اى قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فلا
لا يكون الا مع الفعل ذهب الشافعى الى انه لا فرق
بينه وبين الوجوب فى العبادات البدنية فان الصوم
مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك
فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان
(فاذا حصل)
ظ

قوله او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت الخ
هذا دليل اخر لكون الوقت سببا للوجوب وفى كلامه لان الاصل
فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب فانه جاز ان يكون
باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه
امارة السببية ثم انه لو قال او لان المؤدى يختلف
باختلاف صفة الوقت فانه اذا كان كاملا
يكون المؤدى كاملا كما فى ساير الكتب لكان اصوب
فان اختلاف الوجوب باختلاف صفة الوقت
خلاف الواقع بل لا معنى له مع ما فيه من عدم
الملايمة لما ذكره بقوله ولقايل ان يقول
المتغير الخ وقد يقال تغير المؤدى
بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا
امارة سببية الوجوب
عزمى زاده
عليه الرحمة

واداء الامساك

فعلين مع

الصايم فاعلا فعلين الامساك قبل السبب فاذا حصل حصل
الاداء وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق
فرع فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من
له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
في ذلك المال وذهب المحققون الى الفرق لزوم ايقاعها فانهما
يفترقان في الوجوب بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء
لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان
السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للوجوب قلنا
بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب
المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
الوجوب فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر
السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن
بعيد كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء و
مطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان
فات الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير
اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم
السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة
وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما
وجبت

صارح

وجبت على من اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر
الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول
ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بينة الشروع
واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول
يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك لعدم المزاحمة او الى ما يلي
يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي
ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي
فسبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان
عرض لا يستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير
ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان
الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال
السبب بالمسبب فان قلت المسبب هيهنا نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى
الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت
ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية
والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء
الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب
سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المتفق هيهنا تقرر
السببية ~~موقوف على اتصال الاداء~~ والحاصل ان كل جزء
سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء به وبهذا يندفع ما قيل لو توقفت
توقفت

هو ان الاداء او سببية الفرض
عند ذلك اي الجزء الاول
للسببية صح لوجوب المؤدى
يضاف الاداء الى ما يلي الجزء
او يلي ذلك الجزء الاول

[illegible]

السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب على السبب فيلزم الدور لان السبب في الحقيقة هو الكل عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل ولقايل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واخرج من التطويل اعنى اوالى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقرر السببية اوالجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة فاذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسد ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد

صار واجبا

صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لمصير ورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في وقت الذي يتغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلت نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لم يجز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلنا المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه جابر له في الفائت ولقايل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كل

سبب العصر ٥

اسلم فی آخر الوقت لعدم اهلیته للوجوب فی جمیع الاجزاء ومن
حکمه ای من حکم هذا النوع الذی جعل الوقت ظرفا له اشتراط نیة
التعیین یعنی تعیین فرض الوقت لانه ظرف یسع فیه غیر الفرض ولا یسقط
التعیین بضیق الوقت ای بان ضاق الوقت ولا یسع فیه غیر
الواجب وقید دفع لمن یتوهم ان الحکم ینتفی بانتفاء السبب
وسبب التعیین توسعة الوقت واذا ضاق فقد زال التوسعة
ینبغی ان یسقط التعیین واجاب بانه لا یسقط لان الحکم قد لا یزول
بزوال السبب کالتبختر فی الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلک
القبیل ویمکن ان یقال المعنی الواجب للتعیین عند السعة تعدد
المشروع وذلک باق عند الضیق فلا یسقط التعیین ولا یتعین
بالتعیین ای لا یتعین بعض اجزاء الوقت بتعیین العبد نصا
بان یقال عینت هذا الجزء للسببیة ویجوز الاداء بعده او قصدا
بان ینوی ذلک الا بالاداء یعنی بعض الاجزاء انما یتعین
باتصال الاداء به لان التعیین وضع الاسباب فلیس للعبد
ذلک وانما له الاختیار فی تعیینه فعلا بان یؤدی فی ای
جزء یرید کالحانث ای کما ان الحانث فی الیمین له ان یختار
فی الکفارة احد الامور من الاعتاق والکسوة والاطعام
ولو عین احدها لا یتعین بل له ان یفعل الآخر او یکون الوقت
معیارا له ای مقدارا لذلک الواجب حتی یزداد بزیادته
وینقص بنقصانه وسببا لوجوبه کشهر رمضان اما کونه
سببا فلانه اضیف الیه وقیل صوم شهر رمضان فان

فان اضافة

فان اضافة الصوم الی الشهر دلیل علی سببیته لان الاصل
فی الاضافات اضافة المسبب الی السبب لانه حادث
به وقد یضاف الی الشرط مجازا لوجود الحکم عنده وهو
شرط لادائه ایضا الا انه لم یذکره لانه عرف من کونه
موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف کونه سببا
ومعیارا لان الوقت قد لا یکون سببا کما فی المنذور
المعین ولا معیارا کوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذکر
فان قلت السبب اما الشهر کله او جزء منه وهو الیوم
الکامل فسرناه به لیلا یرد علیه الکافر اذا اسلم فی بعض
النهار لا یجب علیه ذلک الیوم مع ان شهود جزء من الشهر
حاصل فعلی الاول یلزم عدم جواز الصوم والقضاء
المعیاریة وعلی الثانی لا یکون الاضافة الی الشهر دلیل
السببیة لان ما هو مضاف الیه لیس بسبب وما هو سبب
لیس بمضاف الیه والاضافة الی الجزء غیر مسموع
قلت السبب الشهر کله کما اختاره السرخسی
ولکن نقل منه الی جزء منه رعایة للمعیاریة کما قلنا
بمثله فی باب الصلوة رعایة للظرفیة فیصیر غیر منفیا
هذا نتیجة کونه معیارا او سببا فلا یصیر غیره مشروعا
یؤدی فیه حتی اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان
ولا یشترط نیة التعیین ای نیة کون صوم من رمضان وقال
الشافعی یشترط نیة فرض رمضان

يشترط بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كالصل
الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في وصف
العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان
فصار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية
التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو
لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان ينوي
النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل دون الوصف فيبطل ويبقى اصل الصوم فان قلت
نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت
الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في
ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني
يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا
في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم لان السبب هو شهود الشهر وقد تحقق
في حقه الا ان الشرع اثبت له الترخص كان المسافر والمقيم
سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء ساقط
عن المسافر فصار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان
فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان صح وكذا في
رمضان بخلاف المريض خبر مبتداء محذوف اي الحكم

وقع الخطاء اي يصاب

بالغلط فاذا ترك الرخص

بخلاف

50

بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم
الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات
سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض
الوقت وهو المختار فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
وتابعهما المص ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على
ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر
ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم
كوجع الراس والعين والحميات والى ما لا يضر به كالامراض
الرطوبية وفساد الهضم وغيرها والترخص لخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع
الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل
روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض
الوقت وهو الاصح لان رخص الفطر للمسافر لما كان لكونه
اخف نظرا الى منافع بدنه فلان تجوز له الترخص بما هو اخف
عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل
الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت
في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل
لانه اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض
على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت
بعزيمة نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت

الرخصة

او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا
هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له
فظ واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء
وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت
قيد النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني
فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين
من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن
له شبه بالقسم الثاني في تعين الوقت لذلك الصوم و
لهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية
واجب آخر لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق
الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه التبييت
اي النية من الليل لان الاوقات غير معينة للصيامات
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو
النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد
الامساك من اول النهار محتمل التوقيت وهو القضاء
ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما
الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين
فيفوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع
من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة

انه

انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم
ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزائه
وقت الحج كوقت الصلوة فتعين اشهر الحج من العام الاول
عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان لاشكاله من وجه آخر وهو
ان الحج عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك
فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار
وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره من العام الاول لادائه
واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة
فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع
عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما
حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع
بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك
العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فيبقى
الاشكال واثر الخلاف يظهر في المأثم فعند ابي يوسف يأثم اذا لم
يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه لو اخر
يفوت لم يحل له ان اخر فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية
بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب
عليه الحج بعد تحمل المشاق ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض بدلالة
الحال فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا بمسئلة
ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه
فرض الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت لا في هذه الصورة شرط

يجب على الفور حتى لا يسع فيه غير الفرض ويأثم بتاخيره ٥

يجب

من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد في عام

لا يجب على الفور

لا لانقطاع التضييق بالكلية في صل هذا التقرير ان وقت الحج مشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا انه الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رحمهما الله عز من زاهد

بمطلق نح

بغير لا النفل

المطلق ٤

نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة
المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل

لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة
لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه
يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية
النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر
عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قلت
هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه
اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل
الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان
وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض

فصل في ان الكفار يخاطبون

ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون بالامر بالايمان
لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب
بها امر دنيوي وهم اليق به لانهم آثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع
كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف
فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا
كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة
وهذا التأويل منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم

في حق المؤاخذة واما وجوب الاداء في احكام الدنيا
فكذلك يخاطبون عند البعض وهو الشافعي والعراقيون
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب
عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك
العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا
لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده
تزوج اربعا لا يثبت الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت في
ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة
والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
كالصوم والصلوة ولا يعاقبون بتركها كقوله عم لمعاذ رضي الله عنه
حين بعثه الى اليمن انك لتأتي قوما اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فانهم
ان اطاعوك فاعلمهم خمس صلوة في كل يوم وليلة الحديث
فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب
على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على
المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وحسنه اي من الخاص
النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم
والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء

حكمية ج

لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي
قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة
في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان
الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي
وهو المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان
وضعا وشرعا منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية
الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف على قوله
لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما
للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به
ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال وضعا
لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا
من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مذكور
مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل
يجوز بيع الحر كما عرفته في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا
لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون
حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان الفعل لا يحكم بقبحه
شرعا لا وضعا لان العقل وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره
وصفا قائما بالمنهي عنه بمعنى انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته
امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة الله تع
وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة
الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك
عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف
للكل

للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره لمعنى مجاور للبيع
وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد
يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع للمكث في بيته والبيع
بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا
وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان
وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال
الحيض وكذا الصلوة في ارض مغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير
~~ملك الغير~~ والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها
فان قلت لا نم زوال الاذى عن الوطي في حال الحيض وانفكاك
الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي
قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان
خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما
بخلاف صوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة
الله تع بحال اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف
في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساده شرعا
لان الشارع في الصوم في يوم النحر للمعصية لانه بنفس الشروع
صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا في
المضي عليه تقريرا لما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض
خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب
الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم
عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح
ولاة النذر لا يصح
على المعصية

(عنه ح)
بذلك المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت
لله علي صوم يوم حيض بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم
حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها
وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة
وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي
عنها هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل
وهو واجب وتحصيلاً للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك
المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي
ابطال العمل فترجحت جهة المضي فاذا تركه يلزمه القضاء وفي
القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع
وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع الكراهة التنزيه
فان قلت اذا ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان
يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة
يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان
ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض
والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما
كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكمل
وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض اذا كان
مكروها كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية
وهي ما لها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل
والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع
يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل
بخلافه فانه يقتضي القبيح لغيره كالنهي عن الوطي في حالة الحيض

وعن اتخاذ

(معه تخته رواه)

وعن اتخاذ الدواب كراسيا وعن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي بمعنى الاذى والشفقة
لا لقبح هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال
التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة
والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع
والاجارة على الشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين
ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض
زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر والاجرة والمدة
معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع
كذا قاله الشارح رح ولقائل ان يقول ما عددتم من الجنايات
انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث
كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص
اذا كان المقتول محقون الدم على التأبيد وقد قتل
بآلة كذا عمدا او لا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه
وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما
في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا
بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر
الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير
محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وضعا
اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي
بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل
على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين

يتحققها بين الملل قبله قلنا كان
الموجود بينهم مبادلة المال
او بالمنفعة والشرع
معلوما صح

جمع مضمونة وهي
ما في اصلاب الفحول
من الماء

[illegible]

والملا قبيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية وليس
بما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورة له كما ان
القبيح قلنا المراد بما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة
الزائدة وهي كونه اشد اتصالا او مجاورة له كما ان بجهة زائدة صح
القبيح لعينه يفيد التحريم بقضيته من غير نظر الى كون
احدهما وصفا والآخر شرعا فحصرها اتصل به وصفا بالذات لكونه بالذات صح
اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتجوز اي لا يمكن
ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو
النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلابد ان يكون
المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله
فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات
يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل
عبث كمن قال للاعمى لا تبصر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال
للقبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبيح موضعه صح
على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضي وهو القبيح محفوظا
والمقتضي والنهي ايضا محفوظا تخفيفه ان النسخ عبارة هو صح
عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في
المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون
الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه
وللقايل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه
ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم
هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون

والمنسوخ بناء على عدم ذكر الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع صح

المنهي عنه

المنهي عنه متصور الوجود ونمنع قولهم والا يكون مستحيلا
بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان
الذاتي ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل
بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب
ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه
ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة
ولهذا هذا انفرع بالمسائل على ما مهدنا من الاصل
اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره
كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل
خال عن عوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع
الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين فاسد وهو شرط صح
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر ونحوها
وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما
في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول فلان صح
وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به
القبض واما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي
ملك اليمين كحلب المينة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم
مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم
يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام
يكون مؤديا لانه اداه كما التزمه غير مشروع بوصفه
وهو الدرهم الزايد في الربوا لان المبادلة لم يوجد فيه
ولكن الزايد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد

في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا يفسد لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك
لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك
لا ينفسخ وجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف فتعلق
النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كالآلي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين
جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن
النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات
شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي شرعيتها وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي
عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم
وكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل
النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام وقد عرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد
به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على شرعية هذه الامور قبل النهي وذا غير
معلوم فان قلت انها اباحة بالاباحة الاصلية قلنا
لا يتم هذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا
فان قلت ثبت شرعيتها بتقرير النبي صلعم في الابتداء حيث
لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام
بوقوعه في زمان نبوته عليه السلام مع قدرته على انكاره وذلك
يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر

العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك

فيما تقدم

فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا
اصلا قلنا ذكر هنا كان باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال
وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف
النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه
ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه
كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا
بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا
والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا
في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون
المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه
مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع
الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي
فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا
للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكم لان النهي
في اقتضاء القبح حقيقة لصحته تكذيب من قال نهى
الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر
اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي
عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا
يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين

اي قائلا ذلك الشافعي

بين المنهي والمشروع

اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا
اي لكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت
بالامهات ~~حتى صحت الخلوة~~ والمسافرة بها والزنا حرام محض
فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه
ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما
~~لان الاستمتاع~~ بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون
ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة
الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء واعتبر مقام
الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب
كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف
بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
فان قلت كان ينبغي ان تحرم زوجته بعد وجود الوطء
لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها للضرورة النسل ولا يفيد
الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان
يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك
الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك لم يثبت
بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان
الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك في العين
اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد

حتى حلت الخلوة صح

لان الاستمتاع صح

نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك صح

وهذا لا يجوز

وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان
فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك
يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام
وكم من شيء يثبت ضمنا لا قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان
بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال
ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا تكون
سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا
للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية
ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك
مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى
دار الحرب لان الاستيلاء منهم معصية فلا يكون سببا للنعمة
جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل
معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة
لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على
مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتوضيح
لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلت المراد
بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي
عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلت

الممتد صح

الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة
كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار
بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء
وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب
عليه الجزاء تعظيما للحرم **واما العام** وهو في اللغة بمعنى الشامل
وفي الاصطلاح ما ذكره لمص اخره عن الخاص لانه كالجزء
من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اي لفظ يشتمل
بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا
كالجنس افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول
الافراد واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول
افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء
على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على كل واحد
منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود لكن على طريق البدل لا
الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون الافراد
مشتركة في معنى المسلم وزيدون الافراد مشتركة في التسمية
بزيد فانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا
اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه
ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن
مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع

مطلب عام

ارسالهم فاذا لم يرسل يجب عليه صح

متفقة الحدود خرج به المشترك صح

والشيخ ابو منصور وجماعة من مشايخنا

اي احتمال العموم والخصوص

ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل
على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان
عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف
بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نم لزوم
التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عموم لا في العمل
فان العمل بالعموم الظ واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم
ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق
العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم
عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط
في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد
محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك
احتمال ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى يفرض
تواتره لزوال الاحتمال وثمرة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد
العموم وجواز تخصيصه بالقياس خبر الواحد ابتداء فعندنا
يجب فلا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز
نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا
لمدلوله قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات
تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينتسب اليها عرنيون سقطت
الياء عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روى
انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة قدموا المدينة فلم
توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام

السامع صح

اي محتمل الكذب

اي لم توافقهم المدينة هواء

ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها
ففعلوا فصحّوا ثم ارتدّوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث
رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص
ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا عن
البول لان البول عام متناول لابوال الابل وغيرها لان اللام
فيه للجنس ومن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد
ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث
العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق
لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز
وهذا الاحتمال غير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر بعينه
ثم اوصى بفص خاتم لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص
بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت
المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا
ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي رحمهم الله
من غير ذكر خلاف قال المص في شرح ما ذكر في المنظومة والهداية
وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو
ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصى بكلام موصول
او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حيوته بل بعد مماته

ثابت في العام مع احتمال الاخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يترجح الخاص قلنا الاحتمال ... صح

فكان بيان

فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له و
تخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون
معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة
لان الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء
الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم
ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه
فلا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث
ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع
السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر
بالقلب يستعمل بغير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر
على كون العام معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة
من ترك التسمية عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل
عند الشافعي وهو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى
مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي
انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمّى
او لم يسمّ وبالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله
حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد كذلك قلنا
لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة

قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين
فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق
النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح
المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين
فقالوا انكم تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله فانزل الله تعالى الآية
فاجاب بجواب اعم وبيّن الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك
الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز
مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان آمنا
يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة
المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجاء بالحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى
الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص
من الآية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بالدم وبالقياس
على الطرف فانه لو كان عليه قصاص بالطرف يستوفى في الحرم فلما
لم يبطل ادون الحقيقة فاعلاهما اولى لانهما اى لان قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله وقوله تع
ومن دخله ليسا مخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية
الاولى لان الناسي ذاكر فان الشارع اقام كونه مسلما
مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير
مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد
ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط
العقوبة في الآخرة كالالتجاء بالاطراف فانه مسلك الاموال والآية تتناول
واما الا
النفس

الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس
الداخل دون ماله وطرفه وللقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم
ولا يسقى فيموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان ويموت صح
فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله
راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع
النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها وتثبت
الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول
البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي فالالزام بالآية الامن متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت
والحرم قال الله تع او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ
الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فجاز عود
الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه آيات
بينات ولم يقل فيه حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت
وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبّد من البيت فكذ
لانه تعالى فسّر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات
وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل ظهور قدميه
في الصخرة الصماء وغوصهما فيها الى الكعب فان قلت خصوص
لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد
لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله
عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل
مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقل كقوله تع

الصماء بالفتح والتشديد في كاس ...

لانه والله يجوز الا لا يكون مستقلا بل يكون متعلقا على الغير

خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل
ان يقول المراد من الشيء في قوله تع خالق كل شيء المخلوق بقرينة
اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل
وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل
وعن الحس نحو قوله تع واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن
عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول
التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل
المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشارح
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل
مخصص لا ان يصدرا معا عن النبي عم يمكن ان لا يعرف
تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى
والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا
شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربوا
خص من قوله واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة
هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون
نظير المخصوص كالمعلوم وبعد بيان النبي عليه السلام الربوا
في الاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص
المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص
ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه
بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز من قوله تع فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم
لا تقتلوا الشيوخ والعجايز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي

المجهول ح

وان

الاحتجاج به ح

وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج
اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضه احتجت
على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم
مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احتجاجها احد
من الصحابة وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وكما في اية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون
النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا
بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص و
المستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة
لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا
فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى
حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان
لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته ~~لا تتعدى~~ الى
النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون
قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص
مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة
مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة
جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي
~~لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي لا يقبل التعليل~~

كاية ح

لا تتعدى ح

نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ٥ بز ميراث قلمبز
يعني شول شي كه بز ترك ايلدك ٥

اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه داخل ثم خرج والعدم لا يقبل
التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكم
يبقى موجبا قطعيا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان
يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما فعلنا ح
كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا
يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون
العلة غير الوصف الذي جعله علة فان قلت دليل الخصوص
لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل
الخصوص كيف يقبله قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي
الناسخ عدم حلوصه من منع المعارضة اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاحتمل التعليل فصار كما اي صار دليل الخصوص على النوع
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة
وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي
هو لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا
فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد
عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد
قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل

تحت العقد

تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع
فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن
مقابلا بالقن كما جعل في من جمع بين من يصح نكاحها وبين
من لا يصح كل المسمى مهر المن يصح قلت لان العوض في
البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن
بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا
القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح
فانه لا يوزع فيه لعدم المكان تجزية المحل وانما يقابل لهما باعتبار
المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم
واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ
وشبه بالاستثناء فرعاية شبه الناسخ يقتضي صحة
البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى
الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار
غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم
القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار
او بالعكس لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث
علمنا بشبه الاستثناء وفي الصورة الاولى يصير المبيع

ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد لفظا دون الحكم من حيث انه داخل
في الايجاب غير داخل في الحكم بل شرط بيع الآخر فيكون كالنسخ
فيكون كالاستثناء من حيث انه لا يكون داخلا في الحكم

(*المجهول يبيح لانه باشتراط الخيار في احد العبدين صار كانه استثنى احدهما في العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن* صح)

والثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته من الالف فذلك بط فكذا هذا وفي الصورة الثانية
يصير المبيع مجهولا (*فيصير* صح) كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة
الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا
هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون
شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ (*لانه لو اعتبر شبه الناسخ* صح)
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا ابطل
شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد
فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان
يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل
تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف
المدبر فانه يدخل في العقد جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي (*والحكم*)
ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص
يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب
التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول
الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول
الثاني وهو مذهب الكرخي وابن ابان كالاستثناء
المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص شبه الاستثناء لان (*والمخصص* صح)
كل واحد منهما اي من الاستثناء ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل
تحت الحكم قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب
الجهالة

جهالة

جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لا مستقلا وكون
الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى انه كم فرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل
الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن
واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال
فصار العقد دائرا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف
على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل
لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان
الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين
اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي دليل الخصوص
والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير
مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان
مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا (*اي دليس الخصوص*)
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار
كما اذا باع عبدين بثمن واحد ويسمى لكل منهما ثمنا وهلك
احدهما قبل التسليم اي المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر
التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان
كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد
ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ

يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب
عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل
الخصوص ان كان مجهولاً فكما قال الكرخي وان كان معلوما
فكالاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص والاستثناء صح
فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين
انّ فيما ذكرتم اعمالاً باحد الشبهين واهمالاً للآخر وليس
احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى ومن الرابع
بان الاستثناء انما يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
المخصّص والعموم امّا ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ
مجموعاً والمعنى مستوعباً او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ مفرداً موضوعا
للجمع كرجال مثال العام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه
مفرد سواء كان جمع قلّة او كثرة او معرفا او منكّرا هذا اختيار
فخر الاسلام وتبعه المص الّا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة
وفي الكثرة منها الى الكلّ فان قلت العامّ عندك قطعي الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصّص والجمع المنكّر محتمل لكل واحد من
المجموع من الثلثة لكل واحد من المجموع من الثلثة الى غير النهاية
فلا يحصل الظنّ بالحكم فيما يتناوله لانه ليس شاملا للجميع فضلا
من القطع وايضاً كلّ عامّ يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس
كذلك قلت لا نمُ عدم تناوله بل هو محمول على الجمع عند عدم المانع
سلّمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق في عمومه
وهذا عامّ مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام
الثابت بطريق الاحاد وقد صرّح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر

يحمل التخصيص الى الثلث

يحمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الّا
بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكّر وقوم مثال للعام
بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام
فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال يثنى ويجمع فيقال رماحان
ورماحات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم
يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل
واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
واحدٌ لم يستحق شيئاً فان قلت اذا لم يتناول كل فكيف
صحّ الاستثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الّا
زيداً قلت من حيث انّ مجيء المجموع لا يتصوّر بدون كل
واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث انه ثبت لكل فرد
لم يصحّ استثناء الواحد منه كما في قولك يطيق رفع هذا
الحجر القوم الّا زيداً وهذا كما يصحّ ان يقال عندي عشرة الّا
واحدا ولا يصحّ العشرة زوج الّا واحدا اذ ليس الحكم على
الآحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت
في الشرط من زارني فله درهم فلكل من زاره يستحق العطاء
فاذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر
وخالد ويعدّ من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من
زارني درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في
بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا
بعينه هكذا افسره بعض الشراح وللقائل ان يقول من قد يكون

خاصًا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولًا
فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال
العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار
يريد واحدًا والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في
استعمالاتهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع لان
تستعمل في ذوات من يعقل كقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فله سلبه
فان قلت يحتمل ان يكون عامًا العموم صفته وهو القتل قلت
انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع
ذلك فهو امنها العموم كما اي كما وضع ما لان تستعمل في ذوات
ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة
او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا
من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعا مبهمة
في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج
الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤا اعتقوا متفرع على كون من عامة فان قلت
كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح في قوله الآخر
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقالوا لا يكون له ان يعتق الكل
بل لا يعتق منهم الا واحدًا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي
للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام

صار ذلك

صار ذلك دليلًا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
~~لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا~~
~~على انه لم يرد بهذه الكلمة~~ فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت
من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا يدل على
تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس
بصحيح لان قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع ان المشيئة
مسندة الى خاص وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على
التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من
وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضًا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء
عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر
على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة واما على الترتيب فيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضًا
من العبيد قلت تعلق المشيئة يحمل على الانفراد امر باطن
لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل فيبطل
ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكل وهي بدونه وفي لانم ان التبعيض متيقن وان قال
لامته ان كان ما في بطنك غلامًا فانت حرة فولدت غلامًا
وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلامًا
هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا ابهام من قوله تعالى
اي لفظ ما ٥

فاقرؤا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك
قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا او ما في جميع
كما في قوله تع والسماء وما بناها اى ومن بناها مجازا اليه
اشار صاحب التسهيل بقوله وبما في الغالب لما
لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجئ بمعنى ما
كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه وبدخل ما في صفات
من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا كاستعماله
في ذوات ما زيد فيقال في جوابه الكريم او الفاضل
او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة
بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة
التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول
كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها
لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعمها
اى الاسماء ولهذا ان قال كل امراة اتزوجها فهي طالق
يعم الافراد فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجب عموم افراده
كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق اى بصدق الاول لان جميع افراده ماكول
والكذب اى بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا
قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث
ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اى كلما

ما لا يعقل تقول ح

ويحنث بتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امراة واحدة ح

كلما

بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل
لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون
مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت
امراة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في
كل التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه
اى في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اى كما يثبت
عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة
الجميع وهي من العام معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب
النفل بفتحتين ما ينفل الغازي اى يعطاه زائدا على سهمه فدخل
عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اى يكونون مشتركين
فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل الاستعار
بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيحمل بمعنى الكل
عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا
بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بالحقيقة
وان دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز
واجيب بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في احد او اكثر فان وجد
في الاكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بالمجاز
وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول
امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل

الوقوع

تارة يحمل على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في
الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل وههنا
كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي
للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام ذكر
للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل
واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول
في حق من تخلف من الناس فلم يدخل فلو دخل عشرة فرادى
كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت
عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعني اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن
سقط عموم من لان الاول للفردات بين فجعل المحتمل على المحكم فلم
يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت
في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة
الى من تخلف لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان
في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي كل من دخل
لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه

والاول

والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا ينتقض بانهم
اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم
هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوق بالغير يراد في دخولهم
فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع
النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعا شرع في بيان ما يدل
خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل
النفي عليها وتضمنت من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي
الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تع
لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا تعم كما
في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع
على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك
ان كان نفي النكرة للعموم وقوله تع قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر
من شيء فلو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي
لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على
فرد ان لم يقترن بها ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة
مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة
والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون مطلقة قلنا لا فرق
بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة
في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال

اي كلمة لا اله الا الله للتوحيد ۵

لم يرد المحقق بالمطلق ههنا ما هو المصطلح لانه اذ لو اراده لقال
لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا
فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال
على فرد ما معين وعند الشافعي يعم ولقائل ان يقول نقل عن
الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو
نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم
ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا
والا كذب احدهما تمسك بقوله تع انما قولنا لشيء
اذا اردناه فان الشيء مثبت شاملا لجميع الاشياء بشمول
قدرة الله جميعها جوابه ان انما في حق النفي والاثبات معناه
ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض
الشارحين سمى الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
لا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة
الظهار في قوله تع فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت
فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت
من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول
على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج
عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة
ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم
للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح فلم يتناول واما عدم جواز
المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام

الغزالي

(يطلق)
الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا
وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاخرس
وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى ههنا كلامه ويمكن
ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل
ومجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا انه تناول الكامل مقتصرا
عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكمال لجواز وعن
الثاني ان فايت جنس المنفعة وهو البطش الاخذ معدوم
من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفايت
جنس المنفعة لوجود احدهما حتى لو قطعتا لا يجوز
بخلاف الاخرس فانه فايت جنس المنفعة وهو
التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في
موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى
الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات
فان قولك رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا
فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك
لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة
بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة
في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير
ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم
الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف فكان
هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة

قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له
والصفة محكمة في كونها عامة فيحمل المحتمل على المحكم او لى ذكر في
شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة
على سبيل البدل دون الشمول الى ههنا كلامه وفيه نظر لان
عموم البدل في النكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت
بعده كذلك لكان الوصف لغوا وكلنه عام بالاتفاق كقوله والله
لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فله ان يتكلم بجميع رجال الكوفة
ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء
كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث و والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا فان المستثنى يوم
وقع فيه فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون
الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب
الشمس من ذلك قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت
خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدني لا تعم
اعلم ان هذا الاصل الكري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا
فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من جرادة
وقد تخص بالصفة كما اذا قال لا تزوجن امراة كوفية تتزوج
امراة واحدة و مثل قولك لعتقت رجلا عالما قيل هذا الحكم
بالاستثناء من النفي بكلمة اي دون ما عداها وجه عمومها بعموم
وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون
بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون
بالاسم فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة
العامة قال علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر

اي الفاعل الكوفي

فضربوه

اي على الفاعل

فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون عليه وان قال اي عبيدي
ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول
لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه
المراد من النكرة ههنا ما فيه نوع ابهام اعم من النكرة القطعية
ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق
وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام
وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف
الى المخاطب لا الى النكرة التي تبناولها اي وهذا الفرق
مشكل لانه اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين
لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا
موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى
فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى
بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له
فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما
اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون
يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين
والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر
اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة
عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم والتغاير
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا

تعلق بالمفعول به ويعتبر الاعتبار به وصف له نخ

الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافة بالمتضايفين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود اي المفعول فيه
في الوجود فقط واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري
فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة في الكلام
لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان
ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي
الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه واحد منهم توفر الداعي
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي
الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان
قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا
لحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك
لانه اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي
كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة
فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس.
وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة بوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج
النساء حنث بتزوج امراة واعترض عليه بانه يلزم
ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا
وبان كلهم في قوله تع فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيان
تغيير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة على انه تاكيد وبان المعرف
باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق

محتملا

70

محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان
لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد
العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة داخلة على المفرد او الجمع
لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف
الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
فتعريف العهد اولى من الاستغراق الجنس فتعريف لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من   متعين نخ
حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن وان لم يحتمل العهد فا
لاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تع والسارق
والسارقة وقوله تع ان الانسان لفي خسر على الاستغراق
بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد
كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل على ان تزوج نساء   المتيقن نخ
العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار
الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين جميعا
لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في
افراد المجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية
لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا
لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تع كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية
بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا

لان الكل الجنس له افراد خارجًا او ذهنًا وكان اعتبار الجنس
اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف
لا اتزوج النساء فان قلت لم لم يحمل اللام لاستغراق الجموع
قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الوحد
والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تع لا يحل لك
النساء لا يختص بالجمع بل يتناول واحد افعلم ان عموم
عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة كانت
وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاول كقوله تع انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين
فلا يبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تع فان
مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين فيه وهو معنى
قول ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام
في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا تحتمل
قولنا ان مع الفارس رمحًا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب
التأكيد فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس
قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم
فتأول بيسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا
اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت
عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض خلافه

واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن
القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد يعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تع وهذا كتاب انزلناه اليك
الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تع
وهو الذي انزل اليك الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تع انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار
الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد
وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام
او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة
والنساء والرجال او غيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحق
باسم الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثلثة فيما كان جمعا
صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط
فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة
باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام
آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال
بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تع
هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد فريقان
خصمان وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة

محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين
الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تع فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين
الآية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين
حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
قرابة جزئية كان اولى والوصايا كما اذا اوصى بثوب لاخوة زيد
وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية
نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كان
النوافل تبع للفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل
على ما ذكر لانه عم مبعوث لتبليغ الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم
سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة
الجمعة حيث ظهر بصحة ادائها بثلثة سوى الامام بدليل قوله تع
فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه
بقوله تع فاسعوا واما المشترك اى المشترك فيه لان المفهوم
مشتركة والصيغة مشتركة فيها كما يتناول افرادا اراد
منها فردين فصاعدا يتناول القرء فانه مشترك بين
المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام على سبيل البدل
احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة
الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في
معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران
اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف
الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام

مجاورة فلا يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية

لتعليم

فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء
وهو مختار فخر الاسلام وباعتبار الثاني كالمشترك لفظي
لفظي كالقرء وهو صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى
هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود
احد الامرين اما يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك
الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى
ولكن الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها
الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اى في المشترك
من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط
التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اى بالمشترك كما تأمل
علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت
الشيء اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم
اذا انتقل وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع
في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض
عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اى بمعنى المجتمع
اما اذا كان القرء بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس
لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به
وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض
الى الطهر لا يقال اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان
المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه

على معنى الجمع

لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل
التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان
لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا اسم جامد ليس
بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه
في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتأمل
وهو لا ينافي كون المشترك متساوي الدلالة والاولى
ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تع واللائي يئسن
من المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف لليائس عن الحيض
دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم اي
للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد
وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عند
التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون
مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا
والفرق بينهما ان اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى
وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثال قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك
بين المثل صورة وبين المثل معنى ~~وهو المالية~~ وهو المالية
فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد من المخالفة
التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل

لا يمنع
نح
له ص
لكن بشرط

معنى لانه يراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد
المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا
لا الشافعي فان الشافعي يعمم المشترك متمسكا بقوله تع ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلوة من الله تع رحمة ومن الملائكة الاستغفار
فيتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة
بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت من اهل اللغة بل حقيقة
في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فيحمل على العناية
بشان النبي عليه السلام افضل الصلوات اظهارا
لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار
والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي والملائكة يصلون
فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا
لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب
اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر
ومن الآخر استعمال آلة الضرب وتمنا ان المشترك اما
ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول
غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا
الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين
قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في
المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع
فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين

والملائكته
الله

مرادًا وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت
الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال
فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة و
اعتبار وضعه لهذا المعنى للآخر يوجب ارادته فيلزم ويلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز
جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم
ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد
او اجتماع يستعمل تارة لهذا من غير استعمال في الآخر وتارة
~~لهذا من غير استعمال في الآخر~~ وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى
تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ
كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المأول فما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه
بان تقييد حد المأول بقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما من المشترك وبقوله صح
ليسا بلازمين للاول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل
والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما
يصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه
بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب
الرأي

الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد
فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك
الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأول من المشترك
لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وعلما وهو المأول مط
المأول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية
بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة و
بالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون
بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك
فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على
الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المأول تبيين
المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر
الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك
يضاف الحكم الى النص المشترك لا الرأي اعلم ان ترجح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء
وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر
الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد
معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما مضى
وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى
احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل

فان قلت في الماول ح

بدليل الرفث الى نسائكم ~~فالاول~~ لا بد من اعتبار شيء
آخر غير الوضع والنظم وهو ما يكون دلالته على المعنى
بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لانم جان وجوه
النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او
بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي الحكم المراد وجوب العمل به
على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة
الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق
حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا
لا قطعيا واما الظاهر فاسم للكلام وفيه اشارة
الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر
المراد به اي بالكلام المراد بالظهور الظهور اللغوي
وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون بمعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان
من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن
الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع على
الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه
بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا وهو ظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان
ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى
يخرج عنه المفسر والمحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره
في تعريف المفسر وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل
الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز ~~وعلى سبيل القطع عند بعض الائمة~~

والتمهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال الغلط صح

ثم بالرأي او بخبر الواحد ح

موقوف ح

كما في الظاهر قوله تع واحل الله البيع لك

المحكم وح

القطع

وعلى سبيل

~~لانه يحتمل المجاز~~ وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار
لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بمعنى في المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم
والكلام مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في
اللفظ ما يدل عليه وفيهما مثال قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام
سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تع فان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهر في الاباحة نص في العدد اعلم
ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في الظاهر وقالوا في الفرق
بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاء في القوم كان قوله جاء في
القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
~~هيئة~~ ابتداء جاء في القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب
الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول
لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم
السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده
هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر
بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه وللقائل
ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق
الكلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة
وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى
لم يبق محتملا للتأويل بل هو في حيز المجاز لتعين المراد ح ولانم انه غير

حد النص

في الآية يعني قوله فانكحوا ح

في النص وعدمه شرط ح

في حده اي حد الظاهر

الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة
نص في بيان العدد لانه حينئذ سيق الكلام له وهذا يقتضي
ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما
لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف
النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام
على غير الظاهر وهو اي ذلك التأويل في حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز
اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص
وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان
احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال
المذكور في النص دون الظاهر لانه لما احتمل ذلك وهو اوضح من
الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء
كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو
المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به
باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل
التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال
فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء
بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل
على التفريق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا
كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا
في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ

حتى انسد به باب التأويل ان كان خاصا وهو المستر ح

وكان الا ابليس من الجن ه

وهو نص ه

فان قلت

فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي
الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت
المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم
احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا
من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل
وفيه نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور
مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال
ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى
~~الظاهر~~ والنص في المرتبة الثانية والمفسر في
المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور و
المحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر من
حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به
عن احتمال النسخ والتبديل فضمن احكم معنى امتنع
فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع
وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع
الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما
لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال
لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين
نظير كل واحد من هذه الاقسام فقال كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص
فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة

ظاهر في احلال البيع وحرمة الربوا ه

بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا
لحق ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك
وقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد
الملائكة كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء
عليم نظير للمحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع
موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا
عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا
عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون
عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة وعند
رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت
التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك
لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين
بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الآخر نهوا
سواء كانتا متساويين او لا مثال التعارض
بين الظاهر والنص كقوله تعالى واحل لكم وقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فالاول ظاهر في اباحة النكاح ومقتضى حل الخامسة
والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت
معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم
اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة

ولا يجوز

ولا يجوز للجمع الا اثنتان او ثلث او اربع فلم ذكر بالواو
ولم يذكر باو والواو تقتضي ان يكون له ولاية الجمع
بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب
للجميع والمفهوم من هذا التركيب ان يكون لكل واحد ولاية
الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا
هذه الدراهم ثنتين ثنتين وثلثة ثلثة والمفهوم منه
ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين
لم يفهم منه هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا
الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب
عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر
كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد
والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا
ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قال المص
في شرحه ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او
فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو
ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب
الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل
بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الفجر
اي لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة

الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال لتعارضهما في المسائل
لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيف
فيترجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر
لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك
بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا مؤبدا ومتعة فرجح
كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين
المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك
بقوله تع اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى
عارف اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض
من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها
كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله
ثم هي كانت يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر
لا يقتضي التكرار وقوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا اي موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في
التوقيت ترجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه
الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي
ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام
توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم
الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية
فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام يكون ظاهر
المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض

تذكره

نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة
بعارض هو الصيغة وعبارة وهو فاسد بل هو
بدل من قوله بعارض اي بسبب غير صيغة المتكلم
وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض
في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان
الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة
المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام
المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل
وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع
حيلة عارضة من غير تغيير زي وهيئة لا ينال الا
بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي
وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا
وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما
وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين
وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة
الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم
اختفاؤه لمزية اي بزيادة المعنى فيه او بنقصان فيظهر
بالنصب عطف على ليعلم المراد به كآية السرقة

وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة
فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نوم او غيبة احترزنا
بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد
الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي
الرحم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس
عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر
اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بنوع غفلة
فيه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن
وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة
واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما
باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة
كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة
في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى
يثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة
في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو
كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح
انه لا يقطع سواء نبش الكفن منه او سرق مالا
آخر لان موضع القبر في البيت اختل صفة الحرزية
فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
والشافعي لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي
ان النبي عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو النباش

بلغ ٣٦

بلغه اهل المدينة وما رويناه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه
في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف المصنف هنا وفي
سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة
عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا
التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك
فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ
اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني المشكل على السامع
طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان
خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في
المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر
توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه
بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له معنى ما
واحدا محتملا لصفتين متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في
نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل
بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى اين
كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا المعنى يقتضي ان يحل
اتيان الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا
المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتاملنا فيه فظهر انه
بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون اتى من قبيل
المشترك قبل التأمل وظهور المراد من قبيل المأول والمفسر بعدها

فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تع
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون
من الفضة وبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج
ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر
السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى
ان يتباين المراد كما تاملنا في معنى الآتي فوجدنا انه بمعنى كيف شئتم سواء
كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى
واحدا او نظير المشكل غريب اختلط بساير الناس
فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما
ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان
لاحدهما وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك
اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا قبل
التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفي ان
يقال ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان ذكر الاشتباه
ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني
اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد به
اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عليه السلام الربوا
في الاشياء الستة من غير قصر فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم
كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل

عليها ح

في هذا البيان

80

في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل
فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا
وللقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد
من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ
لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما
في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له
وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتامل في صلاحيته للتعدية
فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص ايضا
قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي
والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من
الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار وللقائل ان يقول تعريف
المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو
المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا
كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم
بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها عم
بما تواتر من عشر اموالكم ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة
والزكوة لكان اولى واما المتشابه وهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع
ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم
ايراده ههنا قلت يثبت به معرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده
من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم لانه يصير
معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في
الآخرة فالحج الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة

لله ثم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة
والوقوف عندهم واجب على الله تع في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله بدليل
قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف الراسخون عليه
لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تع ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا
وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقوف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل
لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلم ظاهره
اراد به لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تع وهذا كالمقطعات
في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض
كقوله تع ق ن الم هذا متشابه في الاصل قد يكون متشابه
في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق
من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على المراتب
الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء
المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان يدرك
الا بالاستفسار عن المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه
واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم الثالث
وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة
الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول
المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل
والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة

المتكلم

المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع
فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي والا فوضع
عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة
ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له
ويلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك
فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا
كان او عاما كقوله تع يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله ولا تقربوا
الزنا وكل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام
في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع
له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت
له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع
للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي
اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء
لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض تعقل والسماء غير
تعقل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة ايضا
عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له
ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس
باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له
فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما

فيما وضع له في المجاز فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا
لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع
له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له واعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما
اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور
لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو
حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل
الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان كقوله تع او لامستم
النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في
حديث ابن عمر رضه كما سيجي وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه
ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه
كما في المقتضي عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه
وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علة الطعم في باب
الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه
حقيقة ما وضعه والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عاما وليس
الامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في
المجاز وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري
وقد كثر ذلك في كتاب الله تع والله تع منزه عن الضرورة فان قلت

المقتضي ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران كقوله تع فتحرير رقبة
اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا
لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان
استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ
فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضي فغير ملفوظ لغة
لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل
لانا نجد الفصيح القادر عن التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى
المجاز لا لضرورة ولهذا اي فلان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع
في حديث ابن عمر رضه تعالى عنه وهو قوله صلعم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع
وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم
جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله ~~بطريق الحال~~ من المطعوم
وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون
الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت
المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى
اي لا يصح نفيه عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما
يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل
بهما اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف من الحقيقة والخلف لا يعارض
الاصل فيكون العقد في قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية لما ينعقد اي يربط وهو ربط اللفظ لايجاب حكم

كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات
الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه
ببعض فكذا استعير لالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون
سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى
لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما اذا تصور فيه البر وهو
اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب
فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي
واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي حلف على امر ماض يتعمد الكذب
فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين الذي جرى على اللسان
من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل النكاح المذكور
في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب
اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال الله تع فانكحوا ما طاب
لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في
الوطء دون العقد وهذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامة
المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد
ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما
في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحية لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما
من حيث التناول الظاهري تبعا من غير الايراد كما سيأتي في
مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلقا للحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد

فان قلت

المتن ص

فان قلت المفهوم من المثال ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد
لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
والمجاز في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم
التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير اي كما ان استعمال الثوب
الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال فان قلت
لا استحالة فيه كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه
قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان العارية تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا
من الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم
في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال
يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح
وذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل الاسد
وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب
والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه
قوله تعا اهبطوا خطابا لآدم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة
للمذكر مجاز للمؤنث والمص تمسك بما سمعت وللقائل ان يقول ان
اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان
الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا وفي ما نحن فيه لزم منه امتناع
اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل

يعني ح
كذا استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال ح
الاعارة ح

المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه
التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى
لان امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى التنزل لا نجعل اللفظ
عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لئلا يكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعيا لكونه مستعملا في المجموع
الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز يستلزم
بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد
في هذا المحال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد و
التحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه
احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
عبر عن ترتبها عليه بقوله حتى لان ترتبها عليه ثمرة وثمرة الشيء غايته يعني
اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه
موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي واذا
كان له معتق واحد بفتح التاء يستحق النصف اي نصف الثلث فان كان
له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف
الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعتقه
ولمواليه الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد
اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من الثلث
لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي
حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي لا يكون له ولاء

لانه لو كان

لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين
الموصي ذلك في حيوته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا
عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار
ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل
زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن
الترجيح بهذا المعنى لان المقاصد مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان
فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم
اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر
ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب
الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج
المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرة
العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب
الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال قد الحق
بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن
حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول
ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول
الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لا
مستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل
الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلاثة بالجماع

الاول وهي الوصية للموالي وبحر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير
مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له
في كتاب الله تع الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة
في قوله او لامستم النساء مرادا ايضا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل آية
اللمس على المس باليد والوطي جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي
يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان
بان يقال وقد جمعتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا
حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي
صار شبهة في حقن الدم اي منعه من ان يسفك والشبهة الثابت
وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول
باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لتصير في ظاهر المسالمة
بشبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف عن ظاهر وما يكون كذلك
لا شبهة انه ثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهة بانه ثابت بجهة
اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبهة انه ثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها ولكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول
لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد
والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو
ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا الشبهة في اثبات الامان
لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على
آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك
اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصوري

مطلقا

لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز صح

وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ما يشبه صح

مطلقا بل ندعيه في محل هو صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول
يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكونون اتباعا
لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين قلت هذا انما
يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا
مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع التعارض لضعف
فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا
حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق
الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب
من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب
عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا
لابنه وشنيع هذا ما قيل وللقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان
في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات
في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامان لهم لكانت مانعة
عن اثبات الحرمة ايضا فكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع
الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول
المذكورة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من
حلف ان لا يدخل دار فلان ودار فلان حقيقة والمستاجرة دار فلان
مجاز الصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل دار مملوكة او غير مملوكة
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال
آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف
كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت

يتضمن باعتبار وصفين صح

الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي
قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة
بخلاف الدخول منتعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا
يضع قدمه حافيا فدخلها منتعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع
القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني
بيانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب
والدخول المستعمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف
لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز
ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه
ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها و
اريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم
من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية
لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف
يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف
اليه من الدور مطلق فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى
او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في
غيره ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بمعنى الاضافة المطلقة كون الدار
منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه لكان
ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا اي قوله
عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم
يعني مجيء يوم

هذا مطلب عموم المجاز

حقيقة

صح

حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره عتق
عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا هو عام شامل
لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى
قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد
من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف اذا كان ممتدا
بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان
غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لانه
هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال
مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة يعرف اليوم عن حقيقة
فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا
قال صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا فهي طالق لان التزوج
مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان
المضاف اليه والمظروف مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود
واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على
ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي
العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك
لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة
ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب

عموم المجاز

مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا
والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر
ذلك الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك
ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفيته للعامل قصدية
بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار
العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق
الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور
انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد به النذر واليمين
اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير منصرف للعدل والعلمية
فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا
فيكون المراد به رجبا من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال
وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين
معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي ح
ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا
الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف
فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المص
وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه باثره الثابت
وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور
قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح
وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تع
ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
لك

والدليل العقلي يمنع عن الحمل على بياض النهار

يعني رجب معدول من الرجب بالالف واللام كما ان امس معدول من الامس بالالف واللام

بمنزلة تحريمه النبي عم ح

الله لك اي ما قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم
المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان
يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة
اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر
كفارة اليمين الصريحة وللقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح ان كان
موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم
المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان يكون تحريم المباح انما عرف بالنص
في موضع كان ذلك تحريما قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح
ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب تملك بصيغته
يعني صيغة مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون
مثبت للملك مزيلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان
الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا
بموجبه لما توقف على النية كالعتق وهو ثابت بشراء القريب بدون النية
قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة
المهجورة فيتوقف على النية وللقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة
المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف
شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
فلا يكون النذر نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل والله
قال ابن عباس دخل آدم الجنة ولله ما غابت الشمس حتى اخرج

يمينا ح

التحريم ح

اي نوى اليمين

هذا العقد يعني لله علي صوم رجب

وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا
نوى بهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم شاذ مسد
جواب القسم كما يقال ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع
موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا
[illegible] ليس موضع التعجب والثالث ما ذكر صاحب التنقيح بالمنع
والتسليم فان المراد بالموجب اللازم لما مر فدلالة اللفظ على لازم
المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا
ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم
ينو النذر وللقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط
واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة
بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء
من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على
حقيقة في ايجاب المباح فايجاب المباح لازم قسما وتحريم المباح وتحريم المباح
يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية
من لازم لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم ما في
لا عتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة
النبي عليه السلام بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نيته وطريق الاستعارة اي المجاز
الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور

حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لاشتهاره به
في معنى الشجاعة والمطر سماء لنزوله بهما في الصورة هذا في الحسيات
و في الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين
السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري
في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها [illegible]
والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان منها وبين صورة
كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع فيكون محله
النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في معنى
المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو
خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد
منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة
للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ
الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال
الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة
مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة
لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان
قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة
ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا
هو المراد من النوع الثاني والعلة مما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي

و هو ما يكون طريقاً و مفضيا الى الشئ مطلق و بهذا المعنى يشمل العلة و السبب
فيصح ان يكون مقسماً لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبداً فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر و نوى به الملك اى قال عنيت بالشراء
الملك يعنى استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبداً فهو حر فاشترى نصف
عبد فباعه ثم ملك النصف الباقى و نوى به اى بالملك
الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين و بيانه يتوقف
بمعرفة حكم المسئلتين و ان نصف العبد يعتق فى صورة الشراء الصحيح قيدنا به
لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسداً الا ان شرط الحنث وجد فى الفاسد
قبل القبض و لا ملك له فيه قبله فينحل اليمين و لم يقع الجزاء لعدم المحل و فى صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه
لا يستلزم الملك و بهذا يتحقق من الوكيل و لا ملك له و يحنث بشرائه وكيلاً
فى قوله ان اشتريت عبداً فامر ان يطالع فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث
على اى وجه مجتمعاً او متفرقاً و فى قوله ان ملكت عبداً مقصوده مطلق الشراء
فى العرف الاستغناء بملك العبد و ذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى ان
ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ و كان يقول لخادمه وقت درس
هذه المسئلة هل ملكت مائتى درهم و كان يقول لا ثم يقول هل اشتريت
ثمانى درهم فيقول نعم فيوضح على اصحابه العرف اهـ و اذا نوى من الشراء
الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيدنا به لان فى الصورة
الاولى يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه و فى الصورة الثانية يصدق
قضاء و ديانة لان فى هذه الارادة تشديداً عليه حيث يعتق عبده و المراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى و لكن القاضى لا يلتفت الى نيته اذا كان
فيما نوى تخفيفا عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه و لو اشار اليه يحنث
كقوله ان اشتريت هذا العبد و نوى به الملك او ان ملكت هذا العبد و نوى
به الشراء

به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء و الشراء علة لملك
يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية و المعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت
كون الحكم مختصاً بالعلة غير مشروط فى هذا الباب و الشرط افتقاره
الى ما يصلح علة للحكم فى نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر
فى قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلى اى الخمر و الاثم غير مختص بالخمر و الثانى
اى النوع من الاتصال الصورى فى المشروعات اتصال السبب بالمسبب
و هو ما يفضى الى الحكم و لا يكون الحكم مضافا اليه وجوداً او وجوباً و المراد به
ههنا السبب الذى ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة
اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا فى معنى العلة و هو ما يكون
علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة و ملك الرقبة
مضاف الى السبب و هو البيع و لم يضف اليه الحكم و هو ملك المتعة كاتصال
زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به
ملك المتعة تبعاً و لا يحل الاستمتاع الا بالنكاح و كان قوله انت حرة سببا
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة و هى زوال ملك
الرقبة و لو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان
اولى فيمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة
لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة كاتصال
ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة
استشكل شارح المغنى فى هذا الموضع بقوله البيع و الهبة و التمليك
ليس سببا لملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة التى فى جوابه يعرف مما عرض ذكرنا قريبا من ان
الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى ما علة للحكم لان الحكم قبل وجوده

فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر
فى التفصيل لان الاجتماع صفة مرغوبة
فيعتبر فى غير المعين و لا يعتبر فى المعين
لان الصفة فى الحاضر لغو
لا يعتبر فيها صفة العمران
و يعتبر فى غير المعينة
فان قال ان ملكت و نوى به
الشراء صح

يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة السبب للحكم كاستعارة
الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق تقع
بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لمحل الحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه اى لا يجوز استعارة
الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت
طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لان بين الطلاق
والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا
فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس
لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار
والمسبب يفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لثبوته
بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان
من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى
اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب
لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف
ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا فاذا
كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما
اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة
المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم
وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اى عقدتم والوطء غير مختص
بالعقد قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت
الحقيقة متعذرة وهى ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهى ما يمكن
وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف

لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها
ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث في الصحيح او لا يضع
قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم
حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت
اليمين اذا دخلت في النفي كان للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا
باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا اى بلا او بنعم مجازا بطريق اسم الخاص وهو
الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة
مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه الحليم
بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا
فوكل المدعى عليه فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند
زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة
واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه
كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلم بعد ما كبر يحنث لان هجران
الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة
المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار
الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات
يلزم ترك الرحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام
والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات
في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني فليس

يعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان
لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعاشر
الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين
بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف
عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لتصير ترك الشرب
مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا
انعقدت على موصوف ينعقد بصفة معرفا او منكرا ان صلح الوصف ان يكون
داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار
تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم
هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحم الكبش لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن
بوصف الصبا لان الصبا مظنة الشفقة فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين
لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اى
ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعمل للمشاكلة التقديرية
لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارفا اى متبادرا الى الفهم في
العرف او على مذهبين معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال
الحقيقة فهي اولى عند ابي ح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما
المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو ح وصاحباه
في قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القرآن ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح القراءة
في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولقائل ان يقول ينبغي على اصله
ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث
بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من نهر الفرات

فعنده

-

فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال الكشاف في قوله تع فشربوا منه
اى كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعندهما يحنث
باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز
عن اكل ما يحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يحويه الحنطة قلت السويق
جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كما ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد
يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب
من نهر متشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء
الفرات فشرب من نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه
عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة
والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا وهذا اى الاصل المذكور بناء
على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
عنده اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابني واذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني
حقيقة في الحكم اى حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في
المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير
الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف

الا في جهة الخلفية فاصل المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
في جهة فعندهما يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور
القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا
المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز
وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا
منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة
من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتداء وخبر ولما تعذر
موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق
لانه لا بد ان يكون الاصل فخرج صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب
الحكم اصلا فيلغو كالغموس فانه لم ينعقد الحكم الحلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول
ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر اثره
في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل الخلاف
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان معنى الحقيقي لهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت
في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقي لان المجاز لا يزاحم فالحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح عندهما
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول الامام
قوله لعبده هذا بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية

كالبنوة

لحكم الاصل وهو البر لاستحالته لم ينعقد

كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي
حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضيف
اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل فلان المشار اليه اذا
من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع
فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار
اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان
فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامراته
هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد بمثلها او اكبر سنا منه حتى
لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا
اللفظ بل لانه في الاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما
في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر
واما في التي تولد بمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما
تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل
وليس وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي حجة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما وثبت
النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم
لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه
ولم يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك

لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع في بيان ما يترك به الحقيقة
وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج
فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله صلعم واذا كان صائما فليصل اي
ليدع ثم نقلت الى الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى
النسك المعروفة وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل اللحم لم يحنث
باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة وبهذا لا يصح نفيه عنه
والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم
في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم بدلالة اشتقاق
اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة القوة يقال التحم القتال
اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم
وليس للسمك دم وان الما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال
صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم
التحم القتال انما هو بكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له ماخذ يدل
على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم
السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم
السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون
لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا انه وضع لذاته
باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فلان اللحم كيفما تركبت
دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة
العظيم والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام ولو اكل
لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف
وفي قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا المعتق لان المكاتب كالحر يدا
وكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل

فلا يتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص
وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف
لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة
لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ به
زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون اسما لما هو تابع وهذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زايد ولا يدخل في الفاكهة فان
قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار
وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار
غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايلام
فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف
للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى
التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة انما تستعمل على سبيل التنعم و
هذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني ترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او
لاحقة والسياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعمالا في المتاخر كقوله
طلق امراتي ان كنت رجلا فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت ههنا بقرينة قوله ان كنت
رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل
الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم
يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت
فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور
ماخوذ من فوران القدر سميت بذلك الاسم باعتبار فوران الغضب
نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو في اللغة
طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن مترادف فيقصد به الشبع

ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى يا كل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة
قوله لا تتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام
مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة
محل الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ورفع
عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما ترك به
الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء
ونسيان وقد جرى العمل بلا نية ووجد الخطاء والنسيان واقعين
في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم
الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو
الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرايط ومبنى الفساد عدمهما
ومبنى الثواب خلوص النية ومبنى الاثم عدمه الا يرى ان من صلى في ثوب
نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته
ولو صلى رياء جاز صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون
مشتركا بينهما فلا يجوز احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية
~~بينهما فلا يجوز احتجاج الش في الوضوء~~ وفي عدم فساد الحكم
الصوم فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو ح الى الثواب لكونه باقيا
على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد
لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نم ان
الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الامر
الثابت به قيناوا كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي

على ما سبق

فلا يصح
بالخطاء لان ارادة
المعنيين جميعا
غير جائزة اما
عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده
صح صح

على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز
وان يقول عدم ابقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصيص عندنا بغير البيع
والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت
لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله صلعم عليه وسلم عن امتي فائدة
اذ عدم المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة
بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في
الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم
يجز المواخذة ~~مطلقا في الخطاء~~ لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة
من امواج صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف
الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر
في قوله صلعم حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل
فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا
للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج
به لان التحريم هو المنع والمكلف انما ~~[illegible]~~ يمنع عما هو مقدوره ولا
قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب
~~واضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب~~ واضمار جميع الافعال
مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق
الثاني بالعرف فالواضع عرف اللغة يتبادر فهمهم عند سماع
قولنا حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد منه تحريم
الفعل المقصود منه وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا

مطلب حروف المعاني

نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان
يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن
الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع
الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني
ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكر
اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان
واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب
لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف
اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة
حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما
وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا
فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم
بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد رح ولا
ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى
واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف
افاده حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح
ان يقال جاء في زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان ولعله
الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وهو ما ذكره صح
معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة
اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا اشارة الى رد ما زعم
بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما
بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب

عنده

٩٠

تعلق الثلاث

عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب
عنده لو قعت جملة كما تعلقت ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول
دون الثالث والثاني لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو
يعني الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة
على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول
والثالث بواسطتين فاذا تعلقت بهذا الترتيب تنزلن كذلك عند
وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني
والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة
ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا
للثانية وللثالثة وتساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط
فيقعن جملة اذ ليس بين الاجزاء ترتيب ما يوجب صفة الترتيب فلا
يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان
الشرط مغير فاذا وجد في اخر الكلام مغير يتوقف اوله على اخره كما
في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة قال فخر الاسلام و
صاحب التقويم الى قولهما واورد على قوله اشكالا بانه اثبت
التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
وانما الترتيب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب
ترتبا في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما
الترتيب في الوقوع ثم انه لم يوجد ثمة لان المعلق ليس بطلاق في الحال
بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلما لم يكن طلاقا
في الحال لا يتعدد وصف الترتيب لان الوصف يتبع الموصوف

الاجماع بيانه

فالاول صح

مافي حرّ المبتدأ

فكان العبرة للوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع
واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما بانت بواحدة هذه
المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لا يقع الثلث
كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفراغ عن التكلم
بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف لانها غير موطوءة
فلغا الثاني والثالث بهذا الا ان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير بها صدر
الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع باوله لانا
نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره
الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للتقييد ويكون مؤكدا او اذا زوج فضولي
امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج
وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما
فان نقض احدهما ~~انتقض احدهما~~ انتقض وان اجاز توقف على اجازة
الاخر قيدت بقولي وقبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي
النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي
يوسف رح وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم
بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف
اتفاقا ثم المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وفي هذه المسئلة
توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقهما
ولصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى
يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل
للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة
نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء
النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة

ليست

ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزوم العقد
من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي
ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح الموقوف
للامة على حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله صلعم لا تنكح الامة
على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به النكاح التام والموقوف
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقتضي عن هذا الاشكال الا بان يلتزم
ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين المشترك فيه كما اذا
حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتوق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ
المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض
نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او
واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق
الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان
في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين
واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب والنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد
واحديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تضايق في التوقف واحدهما
لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية دلالة وانه يستبد منه وان
اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان
قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة
ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما
وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد

كما اذا حلف الى صاحب الهداية ح

ولهذا اوضح شمس الائمة المسئلة ولم يقيد ما به فبطل الثانى اى نكاح الامة
الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين فى عقدتين فيه
لانه لو زوجهما فى عقدة واحدة لا ينعقد النكاح بغير اذن الزوج فبلغه
اى خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل العقدان
كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان
قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل نكاح الثانية هذه
المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر
الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعنى
صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثانى
ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان
جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر
الكلام على اخره كما فى الشرط والاستثناء اى كما ان الكلام موقوف على
اخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل
لا لان الواو يقتضى المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده ادّ الىّ الفا
وانت حر لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق الحرية بالاداء
حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغى
الا يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وح يلزم الحرية قبل الاداء
قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الىّ الفا اعترض عليه
بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر عن غيرهم
او هى حال مقدرة اى ادّ الىّ الفا مقدرا الحرية فى حال الاداء والجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اى ادّ الىّ الفا تصر حرا او يقال الحرية حال الاداء

والحال

والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء
واعترض بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عندهم فلا يلتفت
اليه فلو كان معنى الكلام ادّ الىّ الفا تصر حرا لم يبق الواو للحال وكلامنا
فيها وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة فى الخبر كقوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق فيطلق الثانية واحدة لان الشركة فى الخبر انما كانت
للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا فى قولها
طلقنى ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شىء اذا طلقها
عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم
دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة
فى الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض فى الطلاق واذا
دخل العوض فى الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه
واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون
مغيرة لحقيقة العطف ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة
فى الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق
ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء
الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس
بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا
من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف
وعد منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة الطلاق متعارف مشروع
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير شرطا
وبدلا يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه
بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها

مطلب الفاء

قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت
بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف
عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو
دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في
احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد
بكذا او قال الاخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتيب للعتق على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول
بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما يدوم لانها لو كانت دائمة
لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك
الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق
فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم
على الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في
كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء
الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار بل الغوث
في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم
لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند المخبر به خبره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون بمعنى اتاك الغوث
فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يتصور الا من الفصيح

كقوله اذا اتى الفا فانت حر اي اذا اتى الفا لانك حر فيعتق للحال فان
قلت لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا
فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح
الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء
من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه
عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال
لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدال على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية
تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم وتستعار
الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء
للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل
الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف او يصرف
الترتيب في العين الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده
اخر وقال الش نعني لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم
يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول
فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدا للتاكيد فكانه
قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه
وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء
من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف

فلا يكون جوابا للامر

يكون الترتيب فيصرف

مطلب ثم

والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني بمنزلة الاستيناف
بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رح ليحصل كمال التراخي
لانه ح يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي
في التكلم ممتنع في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا
وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف لان العطف
لا يصح مع الانفصال والمتصل في التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
فبقي الانفصال الظاهر رعاية لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال
لعدم تعلقه بالشرط لانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق الا ان
التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف
صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام
اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم
تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال ان دخلت الدار انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت
ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها اولا
لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق
ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتداء بدلالة العطف
لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج
الى المبتداء محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتداء ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يقدر المبتداء لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا
يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما

قدم الشرط

قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي
الا انها اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه من
الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث في الحال وفي
قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز تمسكا بهذا
الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى و
هي قوله عليه السلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته
يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع
فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك للعمل
بحقيقة الامر فلم رجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهور فالمشهور اولى
كذا في جامع الاسرار ولئن سلم وفيما ذكرنا ترك الحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة
من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو
اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم
بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف
ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله الضمير المجرور راجع الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني
زيد بل عمرو اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة
لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاعراب اذا
كان الصدر بجملة وان كان لا بجملة صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق
ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول

وهو واحدة في المثال

وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله علي الف
درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان الطلاق انشاء لا يحتمل
التدارك ثم والاقرار اخبار يحتمل قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة
هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق
ان الواو للعطف على وجه التقدير فلما وقع الاول بانت لانتفاء المحلية في غير الموطوءة
وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط
بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن
في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يبق المحل بعد فيثبت
ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار
بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشي من الكلام السابق
كقوله ما رأيت زيدا لكن عمروا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم ان عمروا
ايضا
غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف
مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات
كبل غير ان العطف بهذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن من
قوله للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي
لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه
وذلك انما يتحقق بشرطين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل
النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستانف
اي وان لم يتسق الكلام لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فانه وصل قوله ولكن لفلان بقوله

ما كان لي

ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل
الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون
قوله لكن بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا وان فصل
قوله ولكن لفلان ان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا
من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يقضى
لا يثبت الملك فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان
اقرارا بملك الغير للآخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت
قوله لكن لفلان بيان لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب
لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن
نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه
لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا يكون لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون
قوله لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمها معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم للآخر اعلم ان
مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في
هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انهما لما كانا
متشاركين في الاستدراك ومترادفين في الحكم اوردوها في هذا
البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه
بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا يعني جعل
لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا النفي صلا اي نفي الاجازة بقوله

لما اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد دليل الاتفاق فلا يتحقق فيه
معنى العطف فان قلت لا م انه نفى فعل واثباته لان النكاح ثمانية وخمسين قلت
لا م المغايرة لان المال شيء في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال او فساده ولو
قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الا ان او
واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين
مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم
وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك واذا قلت رأيت زيدا
او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا
وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما
ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة
لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في
الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء او وجه قول فخر الاسلام
ان التشكيك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة يوجب التشكيك
قد يكون مطلوبا بغرض فيحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله هذا
او هذا كقوله احدهما حر وكون او لاحد المذكورين او لم يكونها للشك
لان مواضع استعمالها لا يخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر
وهذا الكلام انشاء اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا
عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب
فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه
انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع

العتق

ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج

العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اختيار
المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون
له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه
اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا
من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتان عملنا بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة
فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى
هذا لو قال ذلك العبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين
العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا
يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء
للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك
هذا او هذا او قال بعتك هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين يفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا
ان يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة هذا استثناء
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من
له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة
بان قال بعتك هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند
زفر في الثلث لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة

بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام
فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان
قلت المعلق فيما فيه الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق هو العقد والتاثير
في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم وسيلة
فاستويا في جواز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل
فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك
عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت
الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين
وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي
اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل اي ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف
والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة تلزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير
بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب
نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب
نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين
~~لا يفيد لان الحكم في غير النقدين~~ كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا
العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل
والمسئلة مذكورة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة رح يجب مهر المثل في
هذه المسائل لانه الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت
التسمية معلومة ولم توجد فوجب المصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف
الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات فكفارة اليمين
وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم

عندهما كان في شرط الخيار قلنا في شرط الخيار فوق الثلثة

او كسوتهم

او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة
او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا
واحد وهو ما كان له اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها
وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير و
الاباحة انها احق من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار
احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب
عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى
الكل يثاب على كل منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف
بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وبشروعه يصير
معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة
التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لايجاب
واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع في قوله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير
عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع
اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون
بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا ارتفعت
المحاربة بقتل النفس واخذ المال تقطع ايديهم اذا اخذ المال فقط ولم

يقتل

يقتلوا او ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا اخوفوا الطريق ولنا
اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض الى البعض
وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية فيجب ان
يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد
ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس
ان النبي عم اودع ابا بزرة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابو بزرة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عم
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن لم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت
بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع
الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام
فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام بمنزلة اهل الذمة
والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا
حر او هذا انه باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني
او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب
صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي
غير صالح له وانما يصلح له الواحد ~~بعينه~~ المعين الذي هو العبد ولنا انا
نقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على مفهوم
العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل
على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده
هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على

داع
قتل واخذ المال صح
يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل صح
كان صح
فهم صح
احتمال

على احتمال التعيين حتى لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن الكلام
محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر
سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير عين مجازا عما
يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته
فيلغو ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة
عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد
الايجاب للمبهم ههنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه
لو قال مجاز لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال
ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي
وتستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان جميعا
او مثبتان جمعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كاثبات الواو بنفسه
لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا لمعنى واو
العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم
فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث اتهما كلم لان النكرة في موضع
النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا
يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان
يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل
الدليل على ان لا يفعل واحدا لكون كل منهما حراما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما
في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة كما لو او لان اليمين واحدة وكونه منعا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بعدد هتك حرمة

لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه
التعيين في مسئلة العبدين ان لو كان المذكوران عبدين صح
منهما صح
يمينين صح
كلم الزيد والعمرو

اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الا هتك واحد مثال النفي في قوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون
مرتكبا للنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
ركابا للمآثم ومتعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر وشديد
الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله
الا فلانا استثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من
دلايل العموم ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها
ولما ثبت ان الاباحة من دلايل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما
من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها يفارق الواو في انه لو جالس واحدا من
الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين ثم يجوز ان يجالس كل واحد من الفريقين
فصار او يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم
يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع عن حملها على حقيقتها وهي احد المذكورين
قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه ح لا اكلم احدا الا
احد هذين الشخصين فانهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
الا كلام شخص غير معين فانهما كلم فهو معين فيكون ح اما فيلغو معنى الاستثناء
وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا
ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان ويكون الثاني جزءا من الاول
او عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقة فالمال

وهو العطف ان يكون

ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية
لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر
كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك
من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح
بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع
الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الاية
ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عليه السلام
لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم او سؤال الهداية لهم وفيه بحث
لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك
او تعطيني حقي او تقضي ديني فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم
او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ولقايل ان يقول العدول
عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على
ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق
فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح نحو قوله
لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله
وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان
المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك
في الاعراب الا يرى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار

ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعة وحتى
للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
اى عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما في اى
كما ان الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المغيا مع قيام
معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاسنان اى ترفع
يديه ويطرحهما معا في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به ابيض
ودواءه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها
هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اى موضع
كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت قوله ان يجعل
خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية
للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان مواضعها او في
الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يجعل حتى كذا او كذا او غاية بالنصب
على معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتداة ومعنى كونها مبتداة عدم كونها معمولة لما
قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها
جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها حتى لا دخل لها لان الجار والمجرور معمول
لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة
على الانتهاء يعني علامة الغاية وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد
والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة الغاية والمجازات لان الفعل ينتهي بوجود
بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اى ان يجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا

للعطف

للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اى على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل
الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح
يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل
الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منتهيا له ولم يمكن
حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون بمعنى كي
لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن
السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف
وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه
لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب ولا حاجة
اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى
انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا بالمستعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا
الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون
سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا
ومجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله
الشراح ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي
وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو
اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا
امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى

الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ
بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو
انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال
الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يتقيد بحال دون حال العطف
فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع الزاني يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ
بر في يمينه ومنها اي من الحروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء
الملصق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة
فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة
الآلات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا
والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخبارا
ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد
لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجي بدونه فلا يبقى بل يحتمل الصدق والكذب
الفرق كان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء قلنا سلمنا انه بتقدير
للالصاق وهو يقتضي ملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني الباء ولكنا لا نسلم
فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا الا ملصقا عدم الوقوع
باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل

الا بالاذن
الا بعد الطلاق
لا الاكل

لا اكل الا اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجي من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من
ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف
قوله ان خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان
آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع
قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب التقدير الباء
وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير
وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت
حذف حرف الجار مع ان شايع ثم لا يكون الباء محذوفا ههنا اي الا بان اذن
فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان
مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم
اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
~~تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب~~ لكل خروج اذن قلت على هذا
التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام
حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل
بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب
فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولان سلم

فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث
لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع لمعنى ان وان
قلت مجاز فلم حمل على المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية فيكون معناه
انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على
حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق
الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق
الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكر
في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق
اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وكان
ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن
ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر
منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد
الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا
ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها صحيح وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز
لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله
يقتضي وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم
ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال
فالتعليق بالمستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان

الموضوع

حرف من فلو كان الباء للتبعيض حقيقة يكون الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض صح

الموضوع للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما
الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة
فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي الباء
اذا دخل في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل ممسوحا
فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما
يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية
بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان
المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب
الكل عادة لان ما بين اليد يتعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع
لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها
جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء
كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم
من الآية فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي عليه السلام بربع الراس في حديث المغيرة و
لقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول و
ضوء رسول الله صلعم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا الا ان لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل
والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا
وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك
الساعة والا لنقل الصحابة الذين شهدوا الرواية لان هذه حادثة يعم به البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت دخلت الباء في قوله وامسحوا برؤسكم

مطلب على

وايديكم في التيمم ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والزيادة
بمثلها جايزة فجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا ينفي الاستيعاب فلا يجعل الباء
في الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله على
الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الا ان يصل به
اي بقوله الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على
يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء
التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا كان ملصقا به كان لازما له
لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار
وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة
على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط
كما قال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه
اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت
هذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم
اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الواجب فهو موجود
في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء
لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن
للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي
حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن

مطلب ومن

للتبيين صح

فصار الامر مثنى ولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما
له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء الغاية
فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان الغاية متى تدخل
في حكم المغيا لانها قد تتعارف فيه كما في حفظت القران من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى
فنظرة الى ميسرة قايمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود
الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المحدودة
للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى
الليل او الى الغد فان هذه الاشياء لا تدخل الغايتان يوجد في المستقبل بعد التكلم
وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى جزء آخر
وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط
لا تدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم تستتبعها
المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل
النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بالموجب
قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة
بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم لانه حين توضأ
ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه وللقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل
لان المرفق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقرة الى اليد في الوجود
فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره
متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق

في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما
وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق
عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالغسل مع
الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة
لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى باب البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب
الكشاف الى يفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد
يدور مع الدليل وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك
كآجال الايمان مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة
في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فيذكر الغاية لاخراج ما وراءها
وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
في موضع الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى
اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم في حذفه وابانه اي في حذف في واثباته
في ظرف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا
في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد
فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى آخره
يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ان لم يكن له نية يقع في اول النهار
اتفاقا فان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة
لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله فقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد
ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة

بينهما

بينهما فيما اذا نوى آخر النهار [illegible] بان في اذا حذف اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به الصريح فلا بد
ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد
غير موجب كلامه اي ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في
تصير الظرف جزء مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة
كلامه الى ما هو فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان
قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص
للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك
الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق
شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول
بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح
للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا
والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط
اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط يقع الطلاق بعده لكن
الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال لو تزوجتك
فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها
لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي لتقديم ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى
لو قال وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف

على وجود ما بعدنا وبعد للتأخير اي لتأخير ما وصف بها عمّا اضيف اليه حكمها
اي حكم بعد في الطلاق احترازًا عن الاقرار فانّ مضادّة حكم بعد لحكم قبل فيه
ليست بمطّردة فانّه لو قال لفلان على درهم او بعده درهم يلزمه درهمان
في الصّورتين لانّ معناه قبل درهم وجب علىّ او بعده درهم قد وجب علىّ
فانّه لا يفهم منه الّا هذا ولو قال له علىّ درهم قبل درهم يجب عليه درهم
واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصّورة الاولى
ضدّ حكم قبل لا في الصّورة الثّانية واذا قيّد كلّ واحد من قبل وبعد بالكناية
كان صفة لما بعده حتّى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطّلاق المذكور اوّلا وقع في الحال والذى وصفه بانّه قبل هذا
الطّلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انّه لو قال انت طالق امس يقع
في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعديّة صفة للاخرى فتبيّن بالاولى
فيلغو الثانية لفوات المحليّة وان لم يقيّد بالكناية كانت صفة لما قبله فلو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبليّة
يكون صفة للاولى فتبيّن بها فلا يقع الثانية لفوات المحليّة ولو قال انت طالق
واحدة بعد واحدة ثنتان لان البعديّة يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع
الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان قيّدنا مسائل القبليّة
والبعديّة بغير المدخول بها لانّه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال
لك عندى الف درهم كان وديعة لانّ الحضرة تدلّ على الحفظ دون اللزوم
لانّ عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة
والقرب من ذمّته فيكون دينا فيثبت الاقلّ وهو الوديعة دون اللزوم
لانّ اللزوم في الذمّة لا يكون عند حضرته حقيقة الّا اذا وصل الدين وقال

عندى الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدّين لانّ الدّين محتمل
كلامه فيصلح ذكر الدّين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة
بحيث لا يتعرّف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمنافاته
بينه وبين الآخر حيث انّ ما بعد كلّ منهما مغاير لما قبله في الحكم تقول له علىّ
درهم غير دانق بالرّفع فيلزمه درهم تامّ لانه صفة للدّرهم اي
درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز عن الدّرهم الّذى هو
دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب
كان استثناء فيلزمه درهم الّا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء
ومنها اي من الحروف المعانى حروف الشّرط اي كلماته وان اصل فيها
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانّها مختصّة بمعنى الشرط ليس لها معنى
آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حروف فسمّى الكلّ
باسمها تغليبا لها لاصالتها وانّما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل
للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة
الخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل
على شيء او المنع منه وذلك لا يجوز في الممتنع والمتحقق الوقوع
فلا يقال ان جاء الغد فكذا الّا انّه كما سيكون البتّة عادة فاذا قال ان لم
اطلّقك فانت طالق ثلثا لم تطلق حتّى يموت احدهما لانّ هذا الشرط
انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا
مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لانّ امرأة الفارّ انّما ترث
اذا كانت في العدّة وان دخلت بها فلها الميراث لو قوع الطلاق قبل موته
~~وكذا ان ماتت لانّ قبل موتها~~ وكذا ان ماتت لانّ قبيل موتها يوجد وقت لا يقع فيه

المتكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت
والشرط على السواء فيجازى بها اى بكلمة اذا يعنى يستعمل للشرط ويترتب عليه
الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء
الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصد به
مرة كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء فتجمل
معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى اى
مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى
جندب اذا هنا للوقت واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كانها حرف
شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابى حنيفة واذا يكون مشتركا بين الوقت
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب
الكوفيين وعند نحاة البصرة هى اى اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط
مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة
لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت
عن متى مع لزوم المجازاة اياه فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اى متى موضوعة
للوقت لا يسقط عنها ذلك اى عن متى معنى الوقت بحال وهو اى قول نحاة
البصرة قولهما اى قول ابى يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة
والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط
وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه
ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافيا في
المعنيين او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا
عندهما فان قلت قوله وتستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل

قلت

قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له
فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض له المص لاختلاف فيه والاولى
ان يقال هى لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار
افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط
ولم يلزم من ذلك الا استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا
قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال
متى شئت فلو كان للشرط لبطل المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة
ان حتى اذا قال لامرأته هذا التفريع على الاختلاف المذكور في اذا اذا لم
اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اى عند ابى حنيفة ما لم يمت احدهما
كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اى عقب فراغه من كلامه مثل
متى لم اطلقك فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق
وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما
اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا
الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه المسلطة
لانها سلطت اذا على الجزم وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه
بمنزلة قوله ان دخلت الدار بجعل لو للاستقبال لان للمؤاخاة بينهما في ان كل
واحد منهما تعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى
وكيف سؤال عن الحال يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت
كيف زيد معناه على اى حال اصحيح ام سقيم وقد سلب عن كيف الاستفهام
فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع
اى الى حال صنيعه فان استفهام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى جملة

والا اى ان لم يستقم السؤال صح

على السؤال عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اى لبطلانه قال ابو حنيفة فى قوله
انت حر كيف شئت انه ايقاع لان كيفيته له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خصص اباح لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفى الطلاق
يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحد قبل المشية ثم ان كانت
غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه الصفة الى
مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل
فلها المشية فى الصفة ويبقى الفضل فى الوصف اى الزائد على اصل الطلاق من كونه
باينا او رجعيا او غليظة والقدر بالرفع اى الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج
فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى فان قلت لما فوض الزوج اليها الامر كان
ينبغى ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض
اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية الزوج
قلت انما فوض اليها النية لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف
لانه اذا اراد به الاشتراك اللفظى محتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد
به الاشتراك المعنوى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت
اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية
نقلا عن الفوائد الظهيرية راجعنا الفحول فى جواب هذا الاشكال فما فرع سمعى
جواب شاف فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وهو ابو بكر الرازى من ان
نية الزوج ليست بشرط لها فى ان يجعل الطلاق باينا وثلاثا فى قول ابى ح
فان قيل لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين فكان ينبغى ان تطلق

لان الثنتين

تعليم المفوض اليها صح

لان الثنتين حال مفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه
بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض
اليها لا يقال على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلث فى قوله انت طالق
لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق
وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا بقوله انت طالق
دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان على العدد
فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتبارى موافق له فى الوحدة وقالا
ما لا يقبل الاشارة اى ما لا يتاتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية
بتعليقه اى بتعليق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام
العرض بالعرض لان العرض الاول الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما
حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل
هما سواء فى الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد
الا بان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا
كلامه وللقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم
قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح فى اصالة احدهما وفرعية الآخر
وكيف لا فان الاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا ولذلك الفسخ والفسخ
يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين
على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم
الخصمين قلت بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان الاصل لما لم يكن
محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار يتعلق

قبلت صح

تعليق الوصف تعليق الاصل ~~اعلم فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل~~
اعلم ان في عبارة المصنف تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم
الخلف لان الحال والوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم
ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب
ثم قيل الحال والوصف واحد فان عطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل
حالة البينونة والرجعية ووصفه مثل كونه شيئا اوبدعيا والاول اظهر
لانتفاء المخصص **وكم** اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكور اكقولك
انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق
واحدة فاذا قيل انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما
هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرطية
الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات يقتصر على المجلس وكم هذه ليست
باستفهامية ولا خبرية لانهما للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا
فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا
ما في معناها **وابن وحيث** اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت
او اين شئت انه لا يقع ما لم تشاء لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغوا ذكره
ويبقى المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت
اذا الغى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلنا هما
مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى
من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت

لايتوقف

لايتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا
ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية مرعيا قلت هذا
انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية
اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما
ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم
انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له والجمع المذكور بعلامة الذكور عند تناول
الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع
المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف فذهب
ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا
دل عليه الدليل لان لكل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق
محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار
في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب الذكور على الاناث و
ادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الاية
ان النساء شكون الى رسول الله فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن فطلبن
التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب
عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الآية ليتطيب قلوبهن والجواب عن قولهم
يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع
حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان
ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد رح في السير الكبير
اذا قال المستامن آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين
ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له

بناتي ظ

اللفظ الجمع بحته مثل قول المستامن آمنوني على بنيّ واصله بنون وهو جمع ابن ... ومثل اقيموا الصلوة ... يتناول الاناث والذكور

سوى البنات لا يثبت الامان لهن **واما الصريح** وهو في اللغة الظهور سمي
الصريح صريحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فما ظهر اي لفظ ما
ظهر المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان
الظهور فيهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة
مورد القسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح
او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا
كانا متعارفين فمثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت
طالق مثال للحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما الرق
ويجوز ان يكون ~~صريحان فيهما~~ ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز
باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في
اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان
ايضا ويؤيد هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق
الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه لغاية
وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط
اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر حتى استغنى عن العزيمة اي النية ولا ينظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما
نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف
يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر او اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو
نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية امرأة

كتبت

كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فلما قرأ عليها انت طالق قالت لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي
قوله حتى استغنى عن العزيمة **واما الكناية** فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم
الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي
فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ
الضماير كهاء الغايبة وانت وانا فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم
الا بقرينة تنضم اليه فان قلت الفاظ الضماير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط
قيد الاستعمال في التعريف قلت انما وصفت ليستعملها المتكلم اذا اراد ان لا يصرح
باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون
خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضماير
اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستتر
ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل
اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة
المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات لما استتر المراد منه والمراد المستتر
ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها
مجاز لان معانيها غير مستتر بل ظاهرة على كل احد لكن وقع الابهام فيما يتصل به كالباين
مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام
المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار الطلاق الباين واقعا بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ويقابل ان يقول
ان المراد مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار

فيه ثم كيف ولا يمكن المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها طالاستتار فيه ثم كيف ولا يمكن التوصل به الا بالبيان من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق في
فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها
التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد
معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه
الى ملزومه من طويل القامة ويراد بالبائن ههنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة
نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق به المرأة على صفة
البينونة من وصلة النكاح فتطلق وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم
انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن
طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في مجاز الغير
المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس كما
في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء
من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق
على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله
حتى كانت بواين اما في اعتدي فلان العدة تحتمل عدة الدراهم وعد الاقراء

والمراد

والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء ثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة
لان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للاقراء والضرورة
تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة
هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة
للاقتضاء لانه لا عدة لها فيحمل قوله اعتدي مجازا عن كونها طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق الاصالة
والظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في
اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق
الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق
لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من طلاق
لانها لما صارت فراشا احدثت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش
شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي
من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق
ويجب العدة واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون
للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا واما قوله انت واحدة
يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى
الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم
تجعلوا بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى
اولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت

الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربت
بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى
النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي
لم يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء الحكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب
او الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتاً للطلقة
بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
ويحتمل ايضاً للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون
نعتاً للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتاً للطلقة اي
انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول بعض اصحابنا لا يكون
انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى فقي الكناية قصور عن البيان
لانها تتوقف في الافادة على قرينة فيظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين
الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود
والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها
حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف
رجلاً بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت
كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة
دماؤهم كدمائنا وهذا المحل محل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال

صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد
صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن
من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن
الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يتحد الاقسام بدونه
عدة منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة
على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً
او خفياً او خاصاً او عاماً صريحاً او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبار اللغالب
فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لان النص المتقدم وهو
ما ازداد وضوحاً على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهدين وهو اثبات الحكم
لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق له الكلام الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام
ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقاً
بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا
كفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص حيث انه عمل
بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وذكر الكلام
دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان
تعريفه بالكلام تعريفاً بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحدود باق على
الكلام الاعم من الكتاب والسنة قلت المراد بالكلام الاخص من الكتاب والسنة فلا يكون
اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

مثنى وثلث ورباع

يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها
قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له
بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له اما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة
النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل
على النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود
ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ
ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توفيقا بزيادة الكشف خرج
بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا
من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض
فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما يسمى اشارة النص لانه لما لم يكن النص
مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره يمنة ويسرة
باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف
بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا قوله تعالى وعلى المولود له
اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن
اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم
الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل
الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
بطريق الاجرة وقيل المراد ههنا المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة

ههنا اعم من ان يكون مسوقا له صح

توفيقا صح

جز

حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها ~~ولا تستوجب المنكوحة~~
~~الاجرة على ارضاع ولدها~~ وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة
فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع
لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة
اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة
النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب
الى الآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك
بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا
والام اعجمية يعد الولد قرشيا واشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد
فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد
كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب
الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع
بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية يقينية قد يكون غير قطعية الا
ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون
ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن
في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض
بما روي عن النبي عم انه قال الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة
فيرجح على الاشارة ولا اشارة لعموم كما في العبارة يعني الثابت بالاشارة

بالاجماع ظ

والاشارة صح

اذا المنجر عليه السلام صح

اكثر صح

الاشارة النص

كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن حصص منها اباحة وطي الاب
جارية ولده وان كان اللازم يستلزم ان يكون الولد واموالهم ملكا للاب ومختصا به
واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص
اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف
اللغة من غير الاستنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة
والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام [illegible] من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا
فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب
وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك
بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد
شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام فان قلت لو اريد من الضرب معناه الحقيقي
ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني
يخرجه من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة
بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم يثبت بمعنى في النص
ما سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه
دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف
لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا كذا قيل تاكيد لقوله
لغة كالنهي عن التافيف وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف
والاذى يوقف به اي بذلك النهي وهذه الجملة حالية من النهي على حرمة الضرب
والشتم بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا
لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث

بل لغة
صح

لحصول

لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة
بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا
لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود
مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان
دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف
والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع
لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص
اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع كان
ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس
كذا قالوا وللقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى
النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة
في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم
كل احد ممن يعرف لغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رايا وهو من
قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة
ويمكن ان يجاب بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرف كل احد ابتداء لكن
اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب
الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت
به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان
الاشارة مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجح
مثال تعارضهما ما قاله الشافعي يجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطا

لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط [illegible] النص
وهو الاذى ١٢م

مع قيام العذر فلان يجب لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا
الكفارة كان جنهم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء
الآخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه
والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة
النص الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في
كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس لان الثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات
والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علته
بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء للجنايات للسيئات ولا مدخل
للرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا
الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص
والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو
اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات
ثم لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة
ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنا في حالة الاحصان فانه روي انه ان ماعزا
او هو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فثبت
الحكم في غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو
ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رض انه عليه السلام قال الا ان الرجم حق
على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة بالدلالة
ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع

على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام كفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه
بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نسلم ان
الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه
قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالحصاة
كمال لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت
~~في الواقع~~ جاء الى رسول الله صلعم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا
اوجب النبي صلعم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه قلنا
لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع اثم الجناية الاعتاق
تعين ولم يكف التوبة وحدها ~~ولئن سلم انه غير معقول المعنى لان الشارع~~
~~متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها~~ ولئن سلم
انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به
اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف
اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص
اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التافيف في موضع النص هو الاذى
والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة
الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت بالاقتضاء
النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط
فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو
ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد في الثابت

ههنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص
فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل الشرط التقدم
عليه امر اقتضاه النص لصحته اي لصحة ما تناوله اي الحكم معنى تناوله النص فصار هذا
اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت
بالنص اذا الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالشيء ثابت
بذلك الشيء فان قلت لم حمل الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين
وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف
اليه اي بشرط تقدم وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارة الى
الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة وان
فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل الشرط المتقدم
عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما
المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك
الشيء على النص قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حمله
على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط لتقدم النص بخلاف العكس
كما ذكرناه افيد وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور
يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغو عند ظهوره اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير
ظاهر الكلام عن حالة واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف
المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل
الى المقدر كما في قوله واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح
بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع نحو ما مثل قوله
طلقي نفسك

115

20

طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة
لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتغير بعد
اظهار المحذوف اما الاول فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والمنصوص
تقرر على حالة بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت
المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها
بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق
ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه
افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار
المصدر مذكورا فيه لغة فيصح التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض
بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك
عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو
المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية ~~القرية~~ وهذا الفرق غير صحيح
لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير
للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى خبر مبتدا محذوف اي هو مقتضى
للتمليك ولم يذكره اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح
الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدما
على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذا الشرط
كان تبعا للعتق اذا الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط
المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى
(وهو البيع)

فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عني وهو تغيير واما الثاني

ايضا

بالثابت

حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب
ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الامر اهلية
الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف رح فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان
العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى
البيع عن القبول ولابي ح ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما
دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا
والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا
لكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقبول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل
لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني
فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير نائب عن — يقبض صح
الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور — ثم ينفسـ صح
القبض في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر
المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال الآمر مولى بعته منك بالف واعتقه
لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك
عني اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين
ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص
كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
الا عند المعارضة فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
بلا ضرورة ~~والثابت بالمقتضي~~ ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري يثبت لتصحيح الكلام

شرعا

شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون
الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه
لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد
اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر
بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك
عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في
حق زيد بن ارقم رضي الله عنه بفساد شراء ما باعه قبل نقد الثمن توجب ان
لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فيترجح الدلالة على الاقتضاء
لكن لقايل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي بينهما — المجتهد ولا يساوي صح
لان المقتضي مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالحديث فاني يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضي
فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم
وقال البايع قبلت لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من
غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا
لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم
ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم
فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فثبت — قوله صح
المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها خلافا للشافعي فعنده المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في اعتق
عبيدك عني بالف واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه
هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير
ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول

وذلك الشعيد المذكور نقد الثمن بدا

كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له قدر ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص فيجوز فيه العموم
قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس
ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف
بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح
نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موقع النفي فعمت فان قلت المصدر
في ذكر الفعل مذكور لغة ونكرة في موضع النفي فيعم دون الماهية بخلاف قوله
لا اكل اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة
الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان
افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي
يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
لان المصدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله واسئل القرية وكذا اذا قال
انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا
قال وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على
طلاق فيعمل بنيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث
ولو لم ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على
~~المصدر اللازم ودلالته على~~ مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
لا على مصدر قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق
والتطليق انما هو امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء

عاما مثله المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد صح

ان اكلا صح

بالوصف وهنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم صح

فيقدر

فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة
انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا
لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث يصح نية الثلث
فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قابلا للعموم المقتضي
واما عندنا فلان طلقي نفسك مختصر من افعلي فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتا
لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة
وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف
من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلث
في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله انت بائن فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين
حقيقة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فصحت **فصل التنصيص على الشيء باسم
العلم** والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم
علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه
لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له
مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط
عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم
الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه او مساواته لم يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق

ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة
فان العادة جرت على كون الربائب في حجورهم فهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون لهذا التخصيص
للكشف والمدح والذم وغير ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال وحادثة كما اذا سئل
عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة
زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله
عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال
في الاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا
والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله
ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم
لصحة نبوتهم لانه اخبر بها ويكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان
مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه اولم يكن وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا
فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات
الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير
المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد
المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر
على قوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات
والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون

محجوبين

فاذا لم يوجد هذه الشروط لا ينفي التخصيص الحكم عما عداه

الماء اي الاغتسال من الماء اي من المني

دون دلالة النص او القياس

محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث
دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين
عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب
كذا قاله العلامة النسفية ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه
كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس
موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما
اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد
فائدة لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي
لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد
والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على
انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في
بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام
موجب الاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل
الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين
على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال الا ان الماء
يثبت مرة عيانا وطورا اي مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء
الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص
ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي فانه

التخصيص

نحو انت طالق ان دخلت الدار

كقوله انت طالق ان دخلت الدار

فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم
يجوز هذا تفريع لقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال
يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى علق جواز نكاح الامة
المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة
المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل
ما قال الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله
ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله ان دخلت الدار راكبة
يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي
التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت لا يؤثر في [illegible]
في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه
لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد
السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط
بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة
ما قال الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله لو قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد
لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل
التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث

لان اليمين

لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة
ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها وقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف
المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب فلا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط
في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق
واذا كان الشرط او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك
على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق
التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط لكن
جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم
دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف
الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على
السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل لان التعليق لا يتحقق
في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء
يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق
لابتداء وجوده بل يكون تعلقا مكان الامكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان
الاداء جائز في المالي والبدني جميعا وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام

في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه
فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة
ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى
النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قال شمس الائمة وعندنا
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه
وهو ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي تعليق
الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر
فيما فيه اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التعليق وحصول
الشرط ما نعا من وصول التعليق الى المحل فبقي بغير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت
طالق كما اذا قال للاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا
صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله وللقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي
عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يتزوجوها الا بزيادة
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا وبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة والسلام
فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان تبين نسخه
او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط
وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم
الحكم مبني على العدم الاصلي عندنا لا اثر للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم

لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز
تعديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب ينعقد سببا عند
الشرط عندنا وعلى هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده
ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما لا يصح تنجيزه لعدم
اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فراعي وجود المحل
عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة
كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة كما حمل قوله عليه السلام
في خمس من الابل زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد
ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا
في الحكم ثم اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد الحادثة او بالعكس وهي خمسة
اقسام فقسم منها يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما
الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض
اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخر وهو ما يتعدد
الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحابنا الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه
اتفقت الحنيفة على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت
من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين
وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله
مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيهما غير مقيدة بالايمان فقد شرط

او يتحد الحكم ويتعدد ح

بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب ح

الا اتحاد الحكم لان قيد الايمان بهذا التعليل فمن قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
عليه كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث
ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتستر والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في
الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين لم يثبت
في القتل بهذا اشارة الى السؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت
في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان
التفاوت ثابت باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو التنصيص باسم العلم
لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب
عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس للتقييد حتى يلزم من انتفائه
انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم ويكون وجوده
يوجب الحكم ولا تعرض فيه العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محض الطعام باليمين لان طعام الظهار
ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في
حادثة وهذا اشارة الى انه لا يحمل في الحادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما
اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق
في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا
في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق على المقيد
يعني يحمل المطلق على المقيد اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما
غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضه فصيام ثلثة ايام متتابعات

قوله لا يمكن تعديته الى غيره يعني اذا لم يوجب النص العدم عند العدم
بل العدم بالعدم الاصلي لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلي ليس بحكم
شرعي لتحققه قبل الشرع
حادي

لان الحكم

لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده
بطل الاطلاق فحمل على المقيد وقراءة ابن مسعود رضه مشهورة حتى جازت
الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران
الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتنافيين بطريق
المجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قال انه قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا فانساه الله على القلوب
نسخ التلاوة وابقاء الحكم سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه وفي صدقة الفطر
ورد النصان وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه الصلوة
والسلام ادوا عن كل عبد وحر مسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب في الاعطاء
اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع
والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت
اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما
الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد فيه دليلا على الاستحباب
ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد
بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولانا
ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي يعني ان قوله التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد
تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن
كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي
يوجب عدم الحكم عند عدمه لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه
شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط
العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا ولا مؤثرا وظاهر

سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط
على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه
الشيء
صح

يحقق في على قدرته
لان محل الحكم

ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ثلثا لان اعلى درجة الوصف ان يكون
علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير
للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي
ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا
فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة
القتل ولئن كان اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به فان صحة
الاستدلال به على غيره موقوف على المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي
لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب في
المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك الحنث والظهار
فان قلت لا نسلم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين وقد اوجب الكفارة
الشافعي بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت
بينهما ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم ان
القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم لزوم التفاوت بينهما التفاوت
بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عليه الصلوة والسلام خمس
من الكبائر وعدّ منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين
التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب
التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة فهذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد
الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله
عليه السلام في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله في خمس من الابل

السائمة

اي عدم العلة غير مؤثر في عدم الحكم

اي نم

اي عند الشافعي يجب

معنى الى آيته

علينا نا

السائمة زكوة والعدالة في قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا
لاطلاق قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز
بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو
قوله صلى الله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة
صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس
من الابل شاة والاية بالتثبت في نباء الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي اطلبوا بيان
الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق اي
اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد
من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخير الناسخ وذلك غير معلوم
وان اراد غيره فليس بمعلوم قلت ان اردت انه غير معلوم لكم فعلم
غيركم لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمائنا قاطبة
في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك على انهم عرفوا تأخيره او نقول المراد من
النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان
المطلق والمقيد لما تعارضا رجح الآية المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان
القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم لان
رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية
الطول فلا يجب الزكوة على الصبي لانه قرن ايتاها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه ثبت ذكر المعطوف عليه
في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما يتم به وهو الخبر

ذكروا

في سوا الناقصة على الجملة التامة

بعبارة من المعطوف

لان تعليل المقدر تقدير صح

العطف ظ

لا النفس العطف قوله لان الشركة تعليل المقدر تقديره ولا اشكل ما قلنا بالجملة الناقصة
لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة
الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان
كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق
بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وزينب طالق في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في
التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان
مراده التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء
لسبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سمى فسجد او مخرج
الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر
الجواب او لم يستقل بنفسه اي لم يفد منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام اذا
خرج العام مخرج الجواب واستقل الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا
قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى فبلى لا يستقل بنفسه اي لا يفيد يختص
العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق
به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي
فكانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة
فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد
المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتديا بكسر الدال اي
مبتديا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء
ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره
يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولا يصدق في قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف حتى لا يلغو الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى
فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة دلالة الحال وهي كون الجواب
مختصا

وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب صح

مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم الزيادة
قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة الحال لانه اقوى خلافا للبعض
وهو قول مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد
لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم
حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق
المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه
في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان
قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه رجم بردته او قتل بغير حق وكذا قوله
نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرد ود لان دلالة عليها بالاقتضاء
ولا عموم له ولانه لا يصلح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب
ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام المطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام
المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل بها على وجوب الزكوة في الحلي
وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان
اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح والذم لا العموم وعندنا
هذا فاسد لان اللفظ ما نعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما
وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد
وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى الجماعة
مضاف الى كل منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال
واحد منهم

وفيه نظر لان الرجم مختص بزنى المحصن فلا يقع الاطلاق على القتل بالردة او على القتل بغير حق

ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم الآية

كل منهم اذا وجد شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في آذان
الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان
حتى ولدت كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان
او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك الشيء مع الاشتغال
بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار
كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا
باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع
النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير معين والامر قد يثبت في المجهول
كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة
اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق
منطوقا اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في
الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء تشبيها بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت
ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان
بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء
مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا
بالامر

(هامش: بضده صح — لصحة المنطوق صح)

بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد
مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى
اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام
لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود
حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد
القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به
فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي
هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف
وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض
لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو
اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما
لم يكن موضوعا للتحريم لم يكن مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه
لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وتمييزا تبين الفرق بين قول الجصاص
ومختار فخر الاسلام فانه جعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده
وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال
كما في الحج عند بعضهم

(هامش: يكون صح — والمضيق — اي التحريم)

بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخى لم يجعل كذلك ولهذا
اى لان النهى يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط بقوله عليه السلام
لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان فى السنة لبس
الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت
به سنيته لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس غير المخيط فان قلت السنة
لا يثبت الا بالفعل لا ببيان كون الشيء ادنى قلت ليس المراد فى كون الضد سنة
ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبى عليه الصلوة والسلام بل المراد به ان يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهى عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا
اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف
ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اى السجود غير مقصود بالنهى لان
النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد
منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود
على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعاد
على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا او فالان الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة صفة لوجهه
فيكون بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فى جميع اجزاء
الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اى للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما فى الصوم اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت
بالاكل فى جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فايتا بالسجدة على
مكان نجس فتفسد صلوته فصل المشروعات على نوعين المشروع
ما جعله الله شرعية لعباده اى طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل عن الكل

وبالرفع

الرخصة فى اللغة اليسر والسهولة

والرخصة اسم ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف

130

وبالرفع خبر مبتداء محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اى من المشروعات المراد
به ما ثبت ابتداء او باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان للاصالة
اى ليس لانه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
فى التعريف كالمحرمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن
الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله بعذر مع قيام السبب المحرم
فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما فى الرخصة وهى اى العزيمة
اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو
الفرض والثانى لا يخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثانى لا يخلو
من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى هو النفل فان قلت
يخرج عما هذا الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب
لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعى فهو فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب
كتركه اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح
داخل فى النفل فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مقدرة به
فى اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان تثبت بدليل
لا شبهة فيه اى بدليل قطعى ما يعنى شيئا والجملتان صفتان لما وهذا التعريف
ليس بمانع لشموله بعض النوافل والمباحات الثابتة بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا
والمختار فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه تركا كليا بلا عذر عقابا
كالايمان والاركان الاربعة وهى الصلوة والزكوة والحج والصوم وحكمه اى حكم
الفرض اللزوم علما اى حصول العلم القطعى بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب
اعتقاد حقيته وليس هذا بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم

وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر
من انكره اذا دعاه كافرا جاحدا ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا
ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر والواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فانه
كلها مما ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما
على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يفسق
اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف
للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا ترك
تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا
ولا متأولا لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه
بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات مما يثبت به جعل الشافعي
الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا
جوابه معلوم لما ذكرنا والسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله
من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المص هذه القيود اعتمادا
على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا
وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء
يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله عليه الصلوة
والسلام وغيره من الصحابة رض لانهم اعلام الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة

في الدين

في الدين وقد قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها
مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي
اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب
اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او يستحق جزاء الاساءة
كقوله تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر
اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان
تركها وهو من اعلام الدين استخفاف وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد
وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبي
عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها
ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا
كلام وهو وجهان احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه
والثاني انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة
لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرجت السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء
فكان حقا علينا فعوقبنا على تركه ثم قال البعض وحكمه ان يثاب على فعله
ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب على تركه او يقول
ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم
ولا نفي العقاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل هذا اي لاجل

عليه السلام ٢
عامة الصحابة رضي
اساءة صح
كسنن النبي عم

انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل
ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك
لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه ولم يكن نفلا فان قلت
الزيادة على الاربع في الثلاثية والثنائية في صلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق
عليه قلت لا نم انها قبل التحقيق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها
لدخولها تحت الامر بقوله فاقرؤا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع فيها وقال
الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه
صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه
من الابطال لان المؤدى صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات صار مثابا عليه ولا سبيل
اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير
ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال
الشافعي ونرجح المؤدى بانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى
عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا حاجة لكونه حقا لله تعالى
ويسلم اليه قلت انه عبادة بما تقدم ولا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم
الباقي لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة
من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية
ولكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء
لما تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت

اي لبقاء المؤدى عبادة

الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال
لانه عرض فلما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات
عنه وصف العبادة فيكون مضافا الى فعله كما في صيغ الظهر لا يحل له ابطالها
بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال
لانه لما اتى بما ينافي العبادة فيه افسد الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة
غير متفق عنه لانه ابطاله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبنيه احسن منه
والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا يبطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره اذ الجزء
المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى
فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع
لله تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته
اي لصيانة المنذور ابتداء اي الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان تجب لصيانة ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو اقوى
الامرين في التصيير لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى
الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشتراط الشهود
في ابتداء النكاح دون بقائه والرخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك
بالاستقراء ودل اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة والمجاز
وكل منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم
على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر يجوز
ان يكون احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما لكونه حقيقة
اقوى من الاخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى

لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى
انت خليق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمناسبة وعدمها واما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة
اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اى اكمل فى كونه مجازا
فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول لان شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة
والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الآخرين مجازا قلنا المقسم
ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق نوعى الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف
او لانه يقسم ولكن جمعهما فى تعريف اولا لانه يقسم ولكن واحد غير ممكن لانهما بين مجاز
وحقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اى السبب المحرم واحترز به عن مثل الصيام
فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه ويكون
فى الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخذة
ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل
كالمكره اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء
كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه
يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو
التصديق قائم وافطاره فى رمضان يعنى اذا اكره الصائم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم
على الفطر

على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر
لرجحان حقه واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك
لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول
للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله
صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجناية على الاحرام اى كجناية
المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص
المضطر باصابة مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر
من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكمه
اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة
جميعا حتى لو صبر يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان
شهيدا اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى
ذكر محمد فى مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان
ماجورا ان شاء الله تعالى واما الاستثناء لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من
الاتلاف هاهنا لا يرجع الى اعزاز الدين وللقائل ان يقول فيه احتراز عن
هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز بالدين لا محالة فالحق
ان الاستثناء لكونه ثابتا بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم فى القياس كما سيجىء لان الفطر وان كان فيه
راحة لكن فيه معنى العبادة نيفرد بالقوم فى القضاء ويأكل سائر الناس
والثانى اى النوع الثانى من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اى السبب المحرم
النوع

الموجب بحكم لكن الحكم تراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر رخص له الفطر اي كان الافطار للمسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي وحكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من السقر ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم هذا استثناء عن قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض بخدمة المولى والرابع نوع من المجاز وهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع العضو الخاطئة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة الذنب بالليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه

على العبادة

الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه ~~سقط في محل الرخصة~~ بين السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان الانسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما يسقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عليه الصلوة والسلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عن ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط اي الميتة والخمر في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة فكانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت ان الاستثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا قال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله

اي الحرمة

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على
قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف
لا يشرب حراما وشرب خمرا في حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص
للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لا من
ابتلي بهذه المخمصة يعني عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة
المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث
لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب عن غسل الرجل يتأدى به
ولهذا اشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى
بالمسح لما شرط ذلك

فصل

الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت
والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية
وكونها قبيحا لعينه ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها من العبادة
وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم
عرفا المشروعة لها اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا
لا الاسباب الحقيقية التي لا تضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام
الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام
شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة
الى الاسباب للايمان هذا شروع في عد المسببات الى قوله والمعاملات
على طريقة اللف والنشر يعني وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة
وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشي
تدل على المسير يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي الزائد عن قدر الحاجة
والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه وتكرره
بتكرره

بتكرره الا ان الليل خارج لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا
واشربوا وبين الايام محالا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم
الرأس الذي يمونه اي يقوم بكفايته ومؤنته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز
لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني
سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء
من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه
يقال عشر الارض ولا يتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب
الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدور
بالتعاطي اي سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعامل
الناس بعضهم ببعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان
وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال وهو بالمعاملات واسباب
العقوبات والحدود قيل هذا من قبيل عطف البيان لان العقوبات هي الحدود
لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات
اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات
ما نسبت العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب القصاص
وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن وسرقة
اي سبب قطع اليد السرقة دائرة بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من
وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العقوبة والعبادة اما معنى
العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرضت اداؤها الى من وجب
عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة
مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء
فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقي
اتلاف ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به
اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون

اي الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة
للتمييز وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى
الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال
مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا
كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت والفطر
والاسلام شرطان للوجوب وهذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما
المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا
لنعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم
وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب
شكرا لنعمة البيت باب بيان اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع
في بيان اقسام السنة لانها تالية وهي تطلق على قول رسول الله عليه الصلوة والسلام
وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول
فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها
من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا
الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا
كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت
السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل
لبيان اقسام خاصة للسنن وذكر اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه
اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عليه الصلوة والسلام وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور تواطؤهم
على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور
على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه
وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله
كآخره

كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة شرط
آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر
لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون
الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل
العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو
تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييز وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه
المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم
بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والد فان قلت
ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فلم لا يصلح اعتبار الاقسام
الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق
ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشارحين
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان
اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يعني علما يترجح جانب الصدق
وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم
تثبت بالتواتر فيه لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر على هذا قال فخر الاسلام في هذه
المسئلة اعتراضات واجوبة وتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علم بوجود مكة ومحمد
عليه الصلوة والسلام اظهر من علمه بنحو هذه الاسئلة لا لان والتمسك بالدليل

الحق هو وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري
والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين
اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او تكون اتصالا فيه
شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي خبر
الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن
الصحابة ثم نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن
الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني
والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه
القرون ولا يسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمأنينة وانه دون المتواتر
فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وقال الجصاص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته
بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده
ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة
المسموع من رسول الله عليه الصلوة والسلام وتكذيب الرسول
كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر
او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت
قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان
يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر

مع ان ما بعده كان مغنيا عنه رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي
ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى وغيره
من الصحابة كان اولى بالتذكر للنبي عليه السلام فظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل
هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب
على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو اخبار المخوف منه عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة
وطائفة منها اما واحد او اثنان وهذا يوجب العمل بخبر الاثنين او الواحد واذا وجب عليهما
اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة
في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى
قيصر بكتابه يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويته تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا
في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فيزال الاحتجاج
به فثبت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها فيما
احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش فقبلوه
من غير انكار فعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين
مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد الخبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا بعلم وهو مذهب اهل الحديث
منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك
به علم فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم فهذا

تعليل لقوله لا تعمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل
او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع
الصحابة رض ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الآية لا نم ان المراد ههنا المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه
فيما هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوى ان
عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لان من
العرب من يقول فى عبد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة
كذا فى الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله
عنهم وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم رضى الله عنهم ممن اشتهر بالفقه
كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر
الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضى الله عنه يروى
من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر
يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا
لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس فى اصله شبهة اولى وروى ان عمر رضى الله عنه
ترك رأيه فى الجنين بحديث الغرة فى الجنين قال صاحب القواطع الشافعى حكى عن مالك
رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا
أجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف اى الراوى بالعدالة
دون الفقه اى يكون قليل الفقه كانس وابى هريرة وسلمان وبلال وغيرهم رضى الله
عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعنى الا بسبب ضرورة انسداد
باب الرأى فى تركه ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبى عليه الصلوة
والسلام

والسلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه من العبارة
فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط فى مثله
فيترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى لانه اذا انسد باب الرأى من كل وجه صار ناسخا للكتاب
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور
وهو حديث معاذ بن جبل رض كما سيجئ ومعارضا للاجماع فان الامة قد اجمعت على حجية كحديث
المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد ههنا فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل
المشترى انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما
لا مثل له بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة ان كانت فى ضمان المشترى
فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف
الناس فى حكم المصراة فذهب مالك والشافعى رحمهما الله الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان
اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب
ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع الى البائع بارشها ويمسكها كذا فى شرح السنة اعلم
ان اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد
وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس
فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان تغير الراوى بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير

حميد بن مالك

بغير على وجه لا يتغير المعنى وإليه مال أكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضه حديث حمل بن مالك مع أنه
لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وإن كان مخالفا للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية
وإن كان ميتا لا يجب فيه شيء وأجابوا عن حديث المصراة بأنه إنما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو
قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع أن أبا هريرة لم يكن فقيها لأنه كان يفتي في
زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد فإن قلت قد عملتم بخبر
القهقهة على مخالفة القياس مع أن راويه معبد الجهني مع أنه غير معروف بالفقه قلت روى خبر
القهقهة غيره مثل جابر وأنس رضي الله عنهما وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين
ولهذا قدم على القياس وإن كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف إلا بحديث أو حديثين
ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام كوابصة بن معبد فإن روى
عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به واختلفوا فيه أي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث
معقل بن سنان فيما رواه أن ابن مسعود رضه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى
مات عنها فاجتهد شهرا فقال أرى لها مهرا مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان الأشجعي وقال أشهد أن رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك
فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علي رضي الله عنه
فقال ما تصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو
أن المعقود عليه عاد سالما إليها فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم
يسم لها مهرا وجعل علي رضه القياس أولى من رواية هذا المجهول وعمل بهذا الحديث علماؤنا لأن
الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل إلا أنا
لا نعرف عدالة من لا نشاهده إلا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لأن مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجب أن يتأكد بالموت كالمسمى أو سكتوا عن الطعن بعدما بلغهم روايته لأن سكوتهم
بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف فيصير حديثه كحديث المعروف وإن لم يظهر من السلف إلا الرد
بعدما ظهر حديثه كان مستنكرا لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل

حديث

والسلام

حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أخبرت أن زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها النبي عليه الصلوة
النفقة والسكنى فرده عمر رضه وقال لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت
أم كذبت قال عيسى بن أبان أراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لأنه ثابت بهما ولو كان
المراد عين النص لكان النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المعتدة فإن لها النفقة
اتفاقا فكذا الحائل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل
أن يقول انقطعت الزوجية في المعتدة فلا يجب النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي
فلا يصح القياس وذكر الطحاوي أنه أراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن وهي السنة
ما قال عمر رضه سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضه كان بمحضر
من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك أحد فثبت أن الحديث منكر عندهم وإن لم يظهر حديثه
في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به إذا لم يخالف القياس ولا يجب لأن الوجوب
شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فإن قلت إذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم
ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز إضافة الحكم إليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا إلى الحديث وإنما جعل الحجة بشرائط في الراوي وهي أربعة
العقل وهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به أي بذلك النور
طريق يبتدأ به إليه والجار والمجرور راجع إلى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء
عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي إليه درك الحواس وعلى هذا قيل بداية المعقولات
نهاية المحسوسات فيتبدى أي يظهر المطلوب للقلب فيدركه أي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق الله
مثلا إذا نظر الإنسان إلى بناء رفيع يدرك بنور العقل أن له بانيا لا محالة ذا قدرة
وحيوة وعلم من الأوصاف التي لا بد للبناء منها فإن قلت النوع غير جامع لأنه قد يكون

والحق ان هذا خ

الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما
فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب
بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان
في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس
لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب هذا انما يأتي
فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد
واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقايق
الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر
وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم
يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع
والرواية بعد البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا
خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض
اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم
وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف رح وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل
وما بمعنى الشيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كما ان نعلم حرمة القضاء
في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن
سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود له والمجهود مصدر
بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى

ببذل

140

ببذل المقدور في السعي في الضبط والتحفظ له للسامع او المسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على
اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستمرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه
اي لا ينسى بل يعتقد انه اذا تركه نسيته اذ الحزم سوء الظن بنفسه الى حين ادائه متعلق
بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابا مسعود رض كان اذا روى حديثا اخذه البهر وجعل فرائصه
ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط
شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه كالصبيان قلت نقل القرآن لم يثبت
في الاصل الا بايمة الهدى من صدر الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ولان نظم القرآن معجز
يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بناء عليه واما
السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم لها او يقال القرآن مأمون عن التحريف لان الله
تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز
فيه النقل ممن كان حافظا فان بطلانه ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي
الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر ههنا كمالها اي كمال العدل
وهو رجحان الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او
اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها يسد باب
الرواية روي عن ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكباير سبع الاشراك بالله تعالى
وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رض اضاف اليه السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وهذه

العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل
مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فترجح الصدق
في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بين المسلمين
وبثبوت حكم الاسلام عليه والدين من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق
المنطقي الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبره وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
وغير ذلك من امارات الانكار فاما اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فيكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف النظر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين
والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها
وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا لا كما ذكرنا يعني الذي
هو شرط في قبول روايته وهو ان يؤمن بهذه الاشياء ويثبتها على وجه الاجمال بان يقر بان الله
تعالى واحد عالم حي قادر وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه
على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظ غير معرفة المعنى بل لا بد
من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا
حكمنا

حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم علم بفساده حيث لم تحسن بان توصف فنجعل ذلك ردة
منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها
على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت
الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس
ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حيث سأله جبرائيل عم قال منصور القاآني شارح
المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر
وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق كحديث الاعرابي ولهذا اي لاجل ان الشروط المذكورة
شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم العقل
والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف
والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة تتوقف على
معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة
ينتقص واما المحدود في القذف فلان رد الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظ
المذهب المحدود في القذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب
يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة
المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو
ان يترك الواسطة التي بينه وبين رسول الله عليه السلام ويقول قال رسول الله عليه السلام كذا وهو
اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي رض يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول
بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهرهم السماع من النبي فمن اين يعلم انه مرسل
قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث كذلك

يعني حجة عندنا ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس
صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشتهر في ارساله عدالة بشرط ان يكون شيخا
مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال الشافعي
محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي
ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ثم لم يرد عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة او لا
فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابة
والتابعين لان عدالتهم ثبت بشهادة النبي عم فان قلت لا نم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان
الشافعي الذي لم يقبل المرسل لم يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره
قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله اولى والراوي اذا عرفت
عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وان عليه التقابل لان العدل ما لم يتبين
له الاسناد لا يرسل قال الحسن [illegible] قال رسول الله متى سمعته من سبعين او اكثر
والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله
وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل من كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك يعني
عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فمهما وجدنا قبلنا
خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من
وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق كحديث لا نكاح الا بولي رواه
اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر
المروي عنه بمنزلة الجرح فيه والاسناد الآخر بمنزلة التعديل فيغلب الجرح واما الباطن فان كان

محمد بن سيرين وعروة والحسن البصري من التابعين

الانقطاع

الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على
ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة
المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان
ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت
حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول اي الصحابة مثاله ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تأكله
الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا
الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء
على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل
والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر
فيه حجة الموصول صفة محل فان كان المحل من حقوق الله تعالى وهي ما يخلص حقا لله تعالى من
شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة يجب خبر عائشة في التقاء الختانين ويشترط بعضهم العدد
[illegible] الا ان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم الاعتبار لقيام
التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يخبر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو
عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الامالي
وهو يختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل ويثبت به الحدود ولا يلتفت
الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه

قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عم شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما
اثباتها بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيوع
والاشرية والاملاك المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام
اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في القذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع مغرما
ولفظة وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد المذكورة
ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان كان المحل
مما لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق الله العباد كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة
يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره كافر او صبي
ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان
لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت
المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبوله الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد
الالزام في هذا الخبر لم يشترط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر
الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الالزام من وجه دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من
حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا عزل يقتصر الشراء
عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد يحجر تصرفاته من الصحة الى الفساد من وجه لا الزام فيه
لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو
متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي
حنيفة رح لان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف

على الشرائط

القسم خا

على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة
لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة
اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسول عم
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء
كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكم التوقف
فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح
احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والمقصود هنا هذا النوع ولهذا
النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذكر اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان
منها في غاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ
وهو يسمع ثم تقول له مستفهما اهو كما قرأت عليك وهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك
من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء واهل الاول احوط
لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا
يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء
ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخر اي الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث
ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب

اي المحدث

كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتاب
في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني
بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغكم رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف
في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة
ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة او يكون
رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا سماع فيه
كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
الذي حدثني فيه فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك ويبين اسناده والمناولة
وهو ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي
عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد
المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان
كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة وان اي وان
لم يكن المجاز له عالما بما في الكتب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له
بان يقول اجزت لك ما جاز لي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له
اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالسماع ولم يوجد
وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ
وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت

الاداء

الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار
كانه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ
يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا وان لم يتذكره الحفظ شيئا فلا
اي فلا يحل له الرواية عند ابي ح رح لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين
فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب
به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما فقط يجوز الرواية ويجب العمل بها لان
الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه الصلوة من غير ان راويا روى ذلك الكتاب
وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان
كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده
لان هذا التغيير غير متعارف فما ذهب اليه محمد رخصة تيسير للناس وطرف الاداء
هذا هو الطرف الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
والرخصة ان ينقله بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز
نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله
انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم
تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا
يقولون عند الرواية قال صلعم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر اجماعا
على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة

اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان
اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان
كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع
الكلم بان يكون لفظا وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي
انه عليه الصلوة والسلام قال خُصِصْتُ بجوامع الكلم فلا يقدر
غيره على ما كان مخصوصا به واما المشترك والمشكل فلان
المراد لا يعرف منهما الا بالتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره
كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمروي عنه
هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل اما ان يكون من قبل الراوي او من
غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار
جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان
قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه
الاول سقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر
فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن
في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب
الكرخي

الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه يكون حجة باتصاله
بالرسول وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة ان النبي
صلعم قال ايما امرأة زوجت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة
زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا
من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه
او ليس بثابت وهو الظن في حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالفه
لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او للغفلة او نسيانا فقد سقطت عدالته
لانه لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ
انه عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان كان ذلك مذهبه وانه
ترك بالحديث وكذلك اذا لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك
في سقوطه ويحمل على انه قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان
اللفظ عاما فيحمل على معنى خاص او مشتركا فيحمل على احد معنييه لا يمنع العمل
اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل
للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان ولم يحمل

ثابت ولية فيبقى مشتركا فعملنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه
اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله
حديث ابن عمر رضه انه عليه السلام انه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع
وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رضه عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح فتركه العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا
كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت انه عليه السلام
قال البكر بالبكر مائة جلدة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع
مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف
ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا
ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث
من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي
ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر
او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببا للجرح جارحا بان راه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة
قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول وكذا الجرح
المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس
كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وشرب النبيذ لما يعتقد اباحته مع السكر بالنصيحة دون
التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان

الظاهر

الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان
عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل
ان يقول حدثني فلان ولا يقول قال فلان حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال
ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس هو ان يقول الراوي شيخه بالكنية حتى
لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه غيره او تذكره
بصفة ليست بمشهورة وذلك ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد
وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ
تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس
الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو
فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع
لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن
وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يردون في حداثة سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم
الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون
الاتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذي اعتياده كابي بكر رضه فانه
لم يكن معتادا بالرواية والاستكثار مسائل الفقه كما ذكره بعض المحدثين
في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا
لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** وقد يقع
التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع
لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ

اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المقدم والمؤخر يقع التعارض
بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية
لاحديهما تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يقول تأسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف
كالواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن
يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا
بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح
فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين
كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به
ما ذكر في الركن وهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك
لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين
شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام
وهنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد
في وقت واحد بالنسبة الى الشخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها
بالنسبة الى الغيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون لكل واحد منهما موجبا على وجه
لجواز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين
دون القياس وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت
لان الآيات تساقطا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من
الحجة وهو السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى
آية اخرى قلت كلام المصنف على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض
مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له فالاول

بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلوة عند
عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله صلعم من كان له امام فقراءة الامام
قراءة له وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي
او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولانهم صرحا من كلام
فخر الاسلام وشمس الائمة ان انهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس
لانه عطفا باو وهو لاحد الامرين المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح
بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي صلعم
صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة انه صلعم صلى
ركعتين باربع ركعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكمل اذا تعارض سنتان فعند ابي
سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك به وعند الشافعي رح الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم
قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو
مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد
ولم يصلح شرعا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة
ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت
الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فلما روي جابر رضه انه صلعم سئل
أنتوضأ بما افضل الحمار قال نعم وروي انس انه صلعم نهى عن لحوم الحمر
الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فلما قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان
ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة

عما اي تجزيه على جامع وهو التولد من اللحم ٥ بين اللبن واللحم ٥

فان لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الفزورة حتى يكون طاهرا لان الفزورة في العرق
اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الفزورة في السؤر
دون اللبن وكذا الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الفزورة
في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع
الطواف ليكون طاهرا لان الفزورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار
وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل
فلا يتنجس ما كان طاهرا ولم يزل الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان
الطهارة او النجاسة ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه فان قلت
لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا لزم ان يبقى كذلك فلا يثبت
فيه صفة الطهورية لزال النجاسة والحدث به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون
عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا
بالاصلين ويسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا اي لتعارض الدليلين فان قلت
لا نسلم تعارض الدليلين اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان
الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط
في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب
التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون
التراب لا انا نعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان
الشك ليس من احكام الشرع بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء
النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم
يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب
الحال

الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله
تعالى يقينا وكل منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه
فان قلت لما كان كل من القياسين حجة وجب ان يخير ايهما شاء من غير شرط
تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل منهما حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة
في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن
نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال صلى الله عليه [وسلم] اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله تعالى وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان
واقوال واما اذا تعارضا الآيتان روينا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فان
كانتا في وقتين فاحدهما صحيح والآخر فاسدة ولكن لم يعرف الآخر منهما
والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون من قبل
الحجة بان لا تعتدل اي لا تستويا كقوله عم البينة للمدعي واليمين على من
انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشاهد ويمين لانتفاء المساواة
لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم
الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط
المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كما في
اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
~~منعقدة فيها مؤاخذة بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة~~
في ~~الغموس لان الايمان على نوعين~~ مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها
فالغموس ليست بمنعقدة وكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
بمعقودة فكانت

ولكن يؤاخذكم صح معقودة والغموس

والآية التي في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس صح صح

بل فائدة التخلص

يتحقق

الغموس

وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في
فكانت لغوا فتحققت المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف
الحكم بان يجعل المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون
المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة وهي المؤاخذة بالكفارة
في الدنيا او في قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على الانقطاع على اكثر المدة لان انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة
لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد بجانب الانقطاع وهو الاغتسال
او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة فان قلت قوله تعالى حتى يطهرن في القراءتين
يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي
ان يتوقف قراءة التخفيف فاذا طهرن ملتفظ ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال
في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فيحمل قوله تعالى تطهرن في قراءة
التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صيغة كتبين بمعنى بان
او في قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض
بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين
اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة
النساء

بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان

لجواز العودة

اذا تطهرن

من

النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة يحتج بها على علي رضي الله عنه ولم ينكره
علي رضي الله فثبت ان كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها
زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا يصح الجمع او دلالة اي الخاص من الامور التي
يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح
اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي انه صلعم رخص
فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فيجعل الحاظر آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ
لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ
لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار
ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فيجعل الحاظر آخرا اولى
وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا
اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامور
الاصلية فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة
مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك
الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام
فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول
الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر
لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا
فيها نذير واني قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة التي بين عيسى ومحمد عليهما السلام

اي سورة الطلاق

الرخصة

اي المحلل للمبيح م

الامر

الاصلي

اي يستنتج

فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية
ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
اي الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي اي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة
والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة
والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي اي الاجتهاد
تفقه على محمد بن حسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به
على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان فيطلب الترجيح بوجه آخر
والاصل فيه اي الاصل في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت
والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك
اختلافهم اشار اليه رحمه الله المص بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف
بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله
بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما تشتبه حاله
اي يحتمل ان يكون مستندا الى دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول
مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات
لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه
بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة
كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل
الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليل
والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون
من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن احوال المخبر انه بنى الاخبار

به على ظاهر الحال

150

به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار بقوله
ان كان من جنس ما يعرف بدليله او كالثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان
الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل
ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلثة الاولى مسئلة العتاقة وهي اذا اعتقت
الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا
للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال
وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات
ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية
مسئلة النكاح للمحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا اثبات لانه مبقي على الامر الاول
فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال اي خارج
عن احرامه ومثبت لانه يدل على امر عارض على الامر الاول الاصلي وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان
ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النافي ههنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض
الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بقوة الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من
جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل
وهذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر
مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر
للعارض فيهما

فظهر بهذه الحال ان العبودية بعد العتق باقية كما كان بالاستصحاب فلم يبق الا النفي في حديث ميمونة

الاصل والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان يخبر ان هذا الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا
بالطهارة بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر
الحال لا يعارض قوله قول المثبت فيترجح المثبت كما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر
بدليل عارض يعارض قوله قول المثبت لكون كل منهما مخبرا عن دليل واذا تحقق التعارض
بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب
وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف
وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل مما يعرف بدليله لانه مما يحتمل وجعل
الخبر النافي فيما يعارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل
العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة
وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد
وللعامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد
وللعامة ان كثرة الراوي لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن حد الآحاد الا ترى ان المناظرات
جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولا بالذكورة ولو كان صحيحا لاشتغلوا به بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة
السرخسي والذي يقع عندي ان هذا الترجيح بكثرة الرواة قول محمد رح فقد ذكر في السير الكبير
اهل العلم ثلثة فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان
على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان
الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا
قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل فلا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانهما لم يترجحا
بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت
قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبر به ابو بكر وعمر رض

قلت الترجيح

قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول
خبر الواحد بتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب وان كان في احد الخبرين زيادة
لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف
وهو ما روي ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من
بعض الرواة لقلة ضبطه فاذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان
الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل
القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام انه نهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما
ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبل القبض **فصل** وهذه الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
واقسامها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة اوجه
بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقة
يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال
المجاز او الخصوص مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع يحتمل لجميع الملائكة
على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء
كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنة والمشترك الا ان يوصلوا
اختلفوا في ان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون
بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من

جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال
مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان
تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف
الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذا الشرط يبطل كون الكلام ايجابا ويصيره يمينا
الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه يكون بيانا مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولا يطلق في
التعليق وانما يصح ذكره موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح
مفصولا لما روي انه عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه
الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء مفصولا لقال فليستثن
وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلف
في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي
يجوز ذكر قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد
ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب
الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط
الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح
موصولا ومفصولا او بيانا بقرة بني اسرائيل هذا اشارة الى جواب الخصم عن النقل على جواز
تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فالله تعالى
امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم
بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف لم ينطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني
ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص
فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان

بعد سنة
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال ٤
اي عند الشافعي
اي جواز عمل ما
فاسلك اي ادخل يا نوح
في السفينة
يا نوح
ذكرا وانثى
مخصوص وهي
قبيل تقييد المطلق ٥

ذكرا وانثى تأكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام يتناول
جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد
به اهل ديانته لا انسابه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث
الدين فبين الله تعالى ان المراد من الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في
المشترك جائز لانه خص بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله ابن الزبعرى الى رسول الله صلى الله
عليه فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فنزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
لم يتناول عيسى عليه السلام لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لانه خص بقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا
روي انه صلعم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في اصول
ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا
الى الظاهر بعد الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء
المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام
الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار
تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا مائة الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فيتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا المستثنى
خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح
فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض فيجب العمل
بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب

شرح ٤
والدليل المعارض ٤
عندنا لفلان علي تسعمائة فانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة ٤
هنا

المستثنى ح

وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر

متصلا بالادراج لا ملكي الاستخراج فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات (بادراج ح)

ومن الاثبات نفي [redacted] وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله

الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا

لغيره اي نفيا لما سوى الله لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى

فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله انه ثابت له بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى (انه الا اله ح)

فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون الا في الانشاء

ثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته

اولا فلزم الكذب في احد الخبرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم (تعالى الله ظ)

بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع

بينهما لانه هو الاصل فنقول هو تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام (واثبات ح)

لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون الكلام لاجلهما لانهما يعرفان كونه ثنيا

في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه يثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف

بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فيسمى نفيا مجازا

تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من

الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست مرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود

وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة

لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والباقي لما لم يذكر مقصودا بل يتم به الصدر جعلناه

اشارة فكذلك اخبر في كلمة التوحيد لان الا الله يكون دالا على الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها

لغيره قصدا ~~واما اثباتها لله تعالى~~ لان المهتم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا

معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها له تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته قصدا (بالقصد)

لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض

السماء

ليقولن الله

قصر ح

ليقولن الله فكفى في اثباته الاشارة وهذا الحصر من قبيل الافراد وتقابل ان يقول الا الاستثناء

نص في خروج حكم المستثنى عن حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه

ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء

الجواب على الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ

الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال

انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح

الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت

بثلثي مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة

عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف (الاستثناء ح)

نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان

متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان (استخراجه ح)

لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف

حكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي

الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع والعدو

يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال انهم عدو (جميع ح)

عدو لي الا رب العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وابرأ مما تعبدون من دون الله

فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها

او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد على الف درهم

وبكر على الف درهم ولى لدى على الف درهم الا استثناء كالشرط اى لان الشرط يتوقف
الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدى حر وامرأتى طالق وعلى حج ان دخلت هذه
الدار عند الشافعى بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون
كل منهما مغيرا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من
ان يكون عاملا فى جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام
من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى انت حر نزول العتق فى محله وبذكر
الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضى
الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط (بالتعليق بالشرط) فى جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة
اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة فهو
نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع البيان به
بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اى بيان الضرورة على اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون فى حكم المنطوق اى فى حكم المنطوق هذا على تقدير
ان يكون البيان فعل المبين فانه لا يكون النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل
البيان الضرورى فى حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة
عن الامر الذى به يحصل الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى
لا المصدر لانه لا يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو
تكلمه به فعلى هذا يصح جعل البيان ~~الضرورى الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان~~
الضرورى الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو منطوق كقوله تعالى وورثه

ابواه

واحد منهما

ان يستبد بذكر الام

ابواه فلامه الثلث فصدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث
اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق
الباقى ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذا سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى النصارى الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية
مثاله ما روى ان ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بنى عذرة
فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب بفداء الاولاد وكان بمحضر من الصحابة رضوان الله تعالى فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين رأى عبده
يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد
وقال الشافعى لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط
الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت
ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من
جنس المعطوف وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان المائة لانها
مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة ومن شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط
صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان
الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه فى العدد اذا كان

عند مضى اليهودى الى الكنيسة خ

المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتاد و احذف التفسير عن المعطوف عليه في قوله مائة وعشرة
دراهم يريد ونذكر ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل
والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر
وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف
على خبر كان في قوله وجوه اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل
هو النسخ في اللغة قال الله تعالى فاذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل
بالنسخ فسمي النسخ تبديلا فمعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي كما عرفه
المصنف وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء
في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا
محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان فمن حيث حق الله تعالى بيان
محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علم الله تعالى [illegible]
لان خلافه معلوم وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر البقاء وخلفه شيء
آخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت
بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وفي حق
وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولاه اي لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر
الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص

هو ان نكاح الاخوات

الاحكام الظواهر

هو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من
الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحياتهم فتحريم
ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت قد ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام ولم
ينقل ما للتوقيت ولا التخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال
غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل
على حسن المأمور به والنهي على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية
فلا يلزم الجهل قلت ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن
من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم
اي كونه مشروعا وان لا يكون مشروعا في نفسه لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر او
لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ
من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا
لا يقال في هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد او دلالة
كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ
لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار
لانه يلزم منه الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف
لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في
استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض
بالنصوص التي تدل على خلود الفساق الا ما كلام شارح المغني منصور القاآني

ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام والاستمرار في جميع الازمنة وارادة
البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعضهم النسخ يجوز في الاخبار التي يكون
في المستقبل كقوله تعالى لآدم عليه السلام ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى ثم نسخ بقوله تعالى فبدت
لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ
ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الحديث الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا
كان الخبر في غير الاحكام الشرعية اما لو كان فيها فهو كالامر فيها والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الى قوله يتربصن نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وشرط اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن
من الفعل والمراد به اي بالتمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع
فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة لان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا
اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا ترى ان الايمان راس
الطاعات فيتقبل العبد بقبول وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تكون
قربة بلا فعل قال عليه الصلوة والسلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا
لا الفعل فروي انه صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على خمس
وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث
مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن
من الاعتقاد والعمل والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله صلعم اصل المكلفين وقد علم واعتقد
غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر
مثلا اذا قال

بانقضاء اربعة اشهر وعشرا ح

وتلقيه الائمة ح

مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال وقبل غروبها
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد
والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضي الله
عنهم اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر
الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب
الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فكما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا
قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ
فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز
بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع
بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم ثم ظهر
بعد يلزم اجماعهم على الخطأ اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت
لم لا يجوز ان يكون سنده الثاني قياسا قلت شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع
ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص
لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يجوز جعله ناسخا

فلا يصح ح

بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف
كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا كما ذكرنا
ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا ضعيف
لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث
رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا
اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله عليه الصلوة والسلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه والناسخ مخالف فوجب رده
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا به المخالفة ح
وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول عليه السلام مبينا للمنزل فلو مبينا م
نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
تعالى لتبين اي لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب
لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها
بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم
بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة القتال ح
بالسنة قوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه صلى الله عليه كان متوجها الى الكعبة
ثم تحول

تأخير تقديم
ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة بالمدينة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا
حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا الحكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان
شريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا صلى الله عليه وسلم فلا يخرج
من كونه نسخا بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان السنة ح
النبي صلعم اخبر ايانا بان الله اباح له من النساء ما شاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل
لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله تعالى
من بعد فانه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ بعد ليس منهما
فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد
قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان تعنوا ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه
فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وان تعنوا دوامه وتيقن انتفاؤه
وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي صلعم ظني لان احتمال النسخ قائم
في كل حال واما بعده فانه وان وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ
بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة النبي
صلعم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة كتب عليكم ح
الا بطريق زيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عليه
الصلوة والسلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان
كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمشهور بالمتواتر والمنسوخ انواع
اي اربعة انواع
فالتحق ح

مثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بان رفعت عن القلوب او بموت العلماء فكان يجوز ان يقرا القرآن بعد وفاته عليه السلام لا الرسول قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فلا يتعرض له قطعه الا يحفظه لهذين صيانة له الى الابد

التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة النبي صلعم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي صلعم بصرف القلوب عن حفظها الا القلوب ذلك الراويين او بالانساء كذا قال الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء وصرف القلوب ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمها فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم حتى يجوز نسخه قلت نريد بنسخ التلاوة ان ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قرائته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكم الخروج عن العهدة باتيان المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد وحكم الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج وان لا مشابهة بين الاخراج عن الحكم وبين اثبات الحكم فلا يكون تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ

ولا يصح حمله تخصيصا

عند الحنفية

فان قيل فما الفائدة في بقاء النظم بعد انتساخ الحكم والحكم هو المقصود قلنا للنظم احكام جواز الصلوة والاعجاز وما هو قائم بمعنى صيغته من الوجوب والجواز وغير ذلك وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذا الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فيبقى النسخ بهذا الحكم

خصوص بيان

عند الحنفية قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا تفريع لهذا الخلاف زيادة النفي عاما على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعند الشافعي تخصيص فيجوز فيقول لنا حد الا ان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة اليمين والظهار مطلقة وهو القياس لا يجوز نسخ الاطلاق وانما فرق فانا قياس كفارة الظهار على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل

افعال النبي صلى الله تعالى عليه المراد منها اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكنهم زلوا عن الافضل الى الفاضل فانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المص افعاله عليه الصلوة والسلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام والجواب

البكر خلاف الثيب ويقال على الرجل والمراة ومنه البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة وتقديره حد زنى البكر كذا او زنى البكر بالبكر حده كذا مغرب

ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل

كالضعف في رواية وغير ذلك

علم ان المراد بتقسيم افعاله صلعم بالنسبة الينا وهو يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي صلعم قلنا فعله على
ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه
اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فعله
عليه السلام اما عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتين في العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام
وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع
اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلعم على اي وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل
الا كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم
فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع وان لا يجبر فيتوقف والحق
ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال
الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب ووجه القول الاول
المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز
التأسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه
الصلوة والسلام والوحي نوعان لما فرغ عن تقسيم السنن في حقنا
شرع في تقسيم السنة في حقه عليه السلام وفي بيان طريقه في اظهار
احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل
بان قال

الالهام ما يلقى في الروع بطريق الفيض

بان قال كيف ساغ للنبي صلعم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن
فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي
عليه السلام بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بآية قاطعة المراد منها العلم
الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله
تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان روح الامين
والنوع الثاني قوله او ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان
اراه الله تعالى من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتأمل
في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المآل
فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة

المدمن للخمر في شرب الخمر وفي نيته
ان يشرب كلما وجدها في تفاته

لا اذا ثبت بالوحي ابتداء قال بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون حظه اي يكون الاجتهاد في حظ النبي صلعم في احكام
الشرع محجوجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى
بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون
وحيا وجوابهم ان قوله تع وما ينطق نزل في شان القران
معناه وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه والعرب يحمل على مكان
الباء يقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناها ان
ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه
بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون
وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار
المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا

الالهام ما حرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل
به من غير استدلال باية
ولا نظر في حجة

ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء
فلا يصلح لنصب الشرع
ابتداء لان الشرع حق الله
فاليه نصبه بخلاف امر
الحرب لانه يرجع الى العباد
لدفع ضرر او جر نفع فصح
اثباته بالراي ولنا قوله تع
فاعتبروا يا اولي الابصار
وهو صلعم احق بهذا الوصف
ولان الرسول عم اسبق الناس
وضح له ما خفي على غيره من
التشابه فمحال ان يخفى عليه
معاني النص واذا وضح
له لزمه العمل لان الحجة
للعمل شرعا الا ان
اجتهاد غيره يحتمل الخطاء
واجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء
ر ما ضه

هو مأمور

60

هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة
الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك
يختلف بوجوب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح
فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفوء ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه
في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال
لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون
ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه في الجملة
لان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب
عليه والثاني لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو
باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غيره عم من البيان بالراي
حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظيرا
لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عليه السلام
كالالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه
اي في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى وان لم يكن
في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله
او رسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن
تقدم قبله بقوله قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او نقلهم
المسلمون من كتبهم لا يلزم علينا اتباعه لانهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه
شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي

لانه يحتمل

الخطاء

ر عرضيته

ر ان لا يجب

ناسب ان يلحق بافهام السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن
اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل يترك به القياس
اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر لاحتمال السماع من النبي عليه السلام بل الظاهر حاله انه
يفتي بالخبر وكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي
اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم
مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب ولان
الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطاء فلا يكون حجة
لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء يدرك بالقياس او لا
لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم
اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهو ابو حنيفة
وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما في اقل الحيض
يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة وكفساد شراء ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رضه لتلك المرأة
القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه
اشتريته منه بستمائة فقالت بئسما شريت وقد باعت بثمانمائة بئسما اشتريت بستمائة
بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله
عم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني
لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها
يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر

اتفاقا صح

لان فيما لا يدرك بالقياس م

ايام واكثره عشرة ايام

قالت لها

وقد باعت نسخه

راس

راس المال قال ابو يوسف ومحمد تسميته قدر راس المال ليس بشرط
في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس
مع انه روي عن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان
راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر والاجير المشترك كالقصار
فالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم
يمكن الاحتراز كالحرق الغالب والغرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وقد روي
وجوب الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس فخالف
ابو حنيفة المروي عن علي رضه فقال انه امين فلا يغرم كالاجير الخاص وهذا الاختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل
النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تخليص محل النزاع يجب ان يتقدم على
الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم
خلاف لا يجوز تقليد الصحابة وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ
في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه
لو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه
في زمن الصحابي كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض
وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة

الاحتراز في

لان تخليص م

والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا تحاكم
الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي
ما تقول قال درعي في يدي فطلب شاهدين منه على رضه فشهد فيه قنبر والحسن
بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك
فلا اجيزها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى
اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به فقال اليهودي
لعلي صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار
رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال
لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم
السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس
الائمة يختار هذه الرواية ثم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم
في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رض على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة
ولم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا
قاله القبتي رحمه الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدي امة محمد في عصر على امر فقيد الامة ليخرج الامم السالفة وقيد في عصر لئلا يتوهم
جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل وهذا التعريف انما يصح على
قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال اتفاق
اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يتقوم به الاجماع نوعان عزيمة

وهو التكلم

وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل
ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة
او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيته ورخصة وهو
ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر
ذلك اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي
ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا
ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت في امر الدين شيطان
اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك
ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة خرج
فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه
خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم
تأدي تأملهم الجواب فلا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر
رض في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعني
درته قيل صح من الشافعي انه قال الساكتون لو كانوا اقل يسيرا اينعقد الاجماع
عندي ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء
والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع
تمكنهم من اظهار الخلاف ان يكون دليلا على الرضاء اولى ولقائل ان يقول انما
لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل
عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رض كان اشد
انقيادا للاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم
اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله
وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه

عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز
والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة
ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب
ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع
لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع
ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين
فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او العترة وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عليه السلام اني تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم
لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة
ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا والجواب عنه بان المراد
من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول على نفي الخبث في زمن رسول الله عليه السلام
وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط لانعقاده
عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها
لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا
ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة على النص نسخ لا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع
بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح الرجوع وعند الشافعي يصح الرجوع وعند الشافعي
يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا

اختلف

اختلف اهل عصر في مسئلة وتوافقوا على ذلك الخلاف فذهب بعض اصحاب الشافعي
الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو
مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح
قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد
لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام
الولد وهي اذا قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا
للاجماع وقد اختلف في بيع ام الولد فعند عمر رض لا يجوز وعند علي
رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في هذه المسئلة بناء على ان
الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه
شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار قضاء القاضي
ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء
على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط
اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض
المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله يد الله
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق
المخالف الوعيد قلنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل
ان يكون الصواب مع الخطاء المخالف والمراد من قوله شذ بعد
ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط
عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور

الجمهور الى عدم اشتراط لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد
دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد
يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا اي دخلت النصوص
الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي
لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل
ان يثبت المراد به اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة
قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت
الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد الحكم الشرعي لانه هو
محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع
معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه اي الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل
ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا بالبديهة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين يجب متابعتهم
وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضهم باعيانهم فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فالله وصفهم بالعدالة لان
الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم
صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون
قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلابد
من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام الا بالقبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز
وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات

بقوله تعالى

بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد
او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع
وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد
لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان
العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على
حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة
الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه
كذا في جامع الاسرار فاذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع كل عصر
على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم قطعا كاجماعهم على كون كتاب الله
وفرضية الصلوات وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان
الصحابة اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم
كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض الشافعية الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي و
قول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل
الاجماع الظني ثم هو على مراتب كما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من
كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى
اجماع الصحابة نصا اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة
وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص

وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية
بمنزلة العام المخصوص من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل عصر بعد
الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور كلامه ظاهر
يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة
وللقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى
درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف
فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان
وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد
يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر
من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا
تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل
ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ~~هذا في الصحابة خاصة~~ ان الوطء يمنع الرد وقيل لا يمنع
وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل
هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير
الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه
القياس بين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع
لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء
وللقائل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال
غير مستقيم لانه بقياس المجنون على الصبي في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب

غاية

غاية الامران يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم
والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل
علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت
لان المثبت هو الله تعالى وقال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لزم منه انتقال الوصف
وهذا فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع
وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله
لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق
الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول
صلعم وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال والقياس
حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس
وحديث معاذ رض معروف وهو ما روي ان النبي صلعم قال فان لم تجد
قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال صلعم الحمد لله
الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره
ولما حمد الله تعالى فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله
يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه بيان عما يقع به بعد ان يقع به

للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت
قول الرسول صلعم دل على ان القياس حجة والكتاب دال على وجوب
اتباع قول النبي صلعم فكان كتاب الله تعالى دالا على الاحكام الثابتة
بالقياس فلا يكون في الكتاب تفريط والمراد من قوله بعث معاذا
عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا
وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح
الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم
رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك
الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل
هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب
وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثلها
من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب
قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها
فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود
مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره
فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول
استدلال بعبارة النص وهذا الاستدلال بدلالة لانه ثابت
بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل
لا بنظام النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر في المثلات
خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به
قلت

قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارة على ان
القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالة وكذلك التأمل وهذا استدلال ثان بالمعقول ووجه
ان التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها
سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان بمعنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد
له والقياس نظيره اي نظير كل من التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص
لاثبات حكم في كل غير موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه
الذي ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس
بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا
جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري
جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب
متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل
بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة
وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظر في كل منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله صلى الله عليه
وسلم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء
فانها تقتضي فعلا يلتصق هو الصقها بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة
فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة

على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة
معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة
اخرى متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين
البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط
واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون
غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
والمراد بالفضل في قوله صلعم الفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي
الذي قد ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين والحفنة
بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار
حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمة اي حرمة الفضل
تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة
الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربوا
لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين وهذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب
التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى
وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه
الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولن يكون
كذلك اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد
الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات
لا يحصل المساوات في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار النبي صلعم بقوله الحنطة

بالحنطة

بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة وهما القدر والجنس
العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في
الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة تثبت
حقيقة بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا
وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب رديء ودرهم
في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز رديء ودرهم لا يجوز بالنص
وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وهذا حكم النص اي كون الداعي الى
وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي وجدنا
الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز
وغيره كالجص والدخن امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا
خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات
حكم النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار اي بوجه
وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة نظير المثلات اي العقوبات النازلة
بالامم السالفة فيكون كل منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلة اشتراكها فيه
فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار
فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم
لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حين صالحوا رسول الله
حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي
صلعم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون

ان الشروع بالقياس فيما لم يوجد فيه نص ٥

فاعتبروا اي قاسوا يا اولي الابصار ٥

اتى امر الله

اليهم ان لا نخرج من الحصون فان قاتلوكم فنحن معكم فان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا
من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليه السلام عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج
اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم
لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريبهم
انهم خربوها لما جمعتم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا تبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبها بايدى المؤمنين تسببهم فى ذلك فانهم اروهم
وكلفوهم عليه والاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى ولو انا كتبنا على بنى
اسرائيل القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج لما يصلح للقتل
فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله من
ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار العقوبة لان الاول
من الامور الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضه اياهم من
خيبر الى الشام ثم دعانا اى الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل فى معانى
النص للعمل به اى بما وضع لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا مثل ما نزل بهم فكذلك هاهنا اى وكذلك فى الشرعيات
لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب
عن نفاة القياس اما عن الاية فالقرآن نزل تبيانا لكل شىء والقياس شىء من
تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة
فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله صلعم
قاسوا امالم يكن بما قد كان فان قيل قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة
بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى واما عن المعقول
وهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع
الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة والعام

ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فان ذلك بنو اسرائيل صح

لما وضع ظ

لا مطلق الرأى

لانه مطعون

وهو الامتحان ومثابر المجتهدين ودرجاتهم

والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا والاصول فى الاصل معلولة اى الاصل
فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهى وصف يكون
الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان يكون معلولة
والثانى انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا
انه لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد
قبل ذلك اى قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى النص معلول
فى حال القياس والا لم يكون يمعنى فى قولهم كبيته تحيى بقين من رجب اى فى خمس
ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عبر عن التعليل بالشاهد لان التعليل
النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع
فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا
وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس فشرطه
ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس
عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم
فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه
هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى عليه الغير هو
الحكم دون المحل فاذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه
شرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اى متفردا مع حكمه بذلك المحل ليس المراد
من الخصوص المنفى الخصوص من عامة الخصوص فانه غير مانع من القياس الا
من حيثية عامة

اى قابلة للتعليل

وما لا يكون معلولة يقال له مختص بمورده كالعقعقة فى الصدقة لان علته غير معلوم

العلة فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذى تعلق به الحكم

وشرعية

اى شرط القياس

يكون الاصل

ان اهل الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس

الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرع جميعا وبين معنى ان مع لابتداء المصاحبة

والباء للاستعانة فمعناه منقطع آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اى بسبب

نص آخر يدل على اختصاصه من ذلك المحل دون قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين وان

كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في حكمه يكون صلة لمخصوص وهي تدخل على المقصور

كثيرا فيحمل على الغلب كشهادة خزيمة رضى الله عنه اى قبول شهادته وحده هو الحكم

الذي خصت بشهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد دليل المراد

بالخصوص المتن الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل

الذمة لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس وقصته ما روى

ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل

يقول هلم شهداء فقال صلعم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله

انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد ولم تحضر فقال يا رسول الله

انا نصدقك فيما آتيتنا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال

صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل صلعم شهادته

كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم

في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص

اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى

غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر

الحاضرين بفهم جواز الشهادة لرسول الله صلعم بناء على اخباره كجواز الشهادة

لغيره بناء على العيان فان قوله صلعم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به

به الباء

به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير

راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اى مائلا

كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله صلعم

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس

المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو

نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسميته ويكنه في الحقيقة ستة

شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي

فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من

شروط الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل

بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى

اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى محل آخر محال لانه عرض

لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له

واجيب عنه بان المراد من التعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا

وعن الثاني بان المراد تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون

تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان

القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان

الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء

الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب

لا يسمى خمرا قبل الشدة واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران

يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان

كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وان المعتبر

بين استعمال الباء بمعنى مع صح

شهيدا

لانه يمكن ان يسمع من الاعرابي ويشهد

ثم عرضهم صح

كما اريد من المشروعات

هذا الاثر فلا يكون حجة علينا ولانم ان الاسم اللغوى يثبت قياسا بوجود معنى الشىء فى
شىء آخر بلا وجود صورة الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم
بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكرنا من الاقيسة فى الكتب ثابت بالتوقيف
والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل
بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح فى كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس
التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يحكى قياس السفرجل على البر بعلة السفرجل
الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع
فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لا يكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلا يجوز القياس
والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع
بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل والسادس ان لا يكون فى الفرع نص اذ لو كان
فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان
مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعى ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس صحيحا ومؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل
لما بين المصنف الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثانى من الشروط
الستة يعنى لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح
ماء محترم فى محل محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة فيكون اللواطة زنا
فيجرى حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعى ولا لصحة ظهار الذمى لكونه اى لكون التعليل
تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع عن الغاية هذا
تفريع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمى لا يصح عندنا حتى لا يحرم الوطء
وعند الشافعى يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر
اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم فلنا هذا تغيير لحكم
الاصل

الاصل وهو ظهار المسلم فى الفرع وهو ظهار الذمى وانما قلنا انه يغير لان حكم الاصل ثبوت
الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية
بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر
اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم وهو لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير خليفة
الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا لتعدية الحكم من
الناسى فى الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعى
لما صار الناسى معذورا مع انه عامد فى نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ
وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى واما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله
منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اى عذر الناسى
لان النسيان يقع فى الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق
لانه هو الذى اوجده الا ترى الى قوله صلعم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف
الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه
وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا
لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسى الى الخاطئ والمكره يكون
فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من
له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره فى اثبات الكرامة قلت الاصل
فى ثبوت الحرمة الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا
شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطء مقامه ويستوى فى ذلك الوطء الحلال
والحرام ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار ايضا فرع على الشرط السادس
اشترط الشافعى الايمان فى كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير
اى قاس

اي تعليل الشافعي

في تكفيره فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا
لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار
فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز
من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان
قبله فان قلت لا يقع القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم
فكيف صح الاشتراط قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل
الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علق الاطعام
بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل به
~~كتعليل الشافعي في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علق الاطعام~~
~~بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل~~
وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علقه بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو
باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير النص في عين المنصوص عليه اولى وانما حكم صح
خصصنا القليل من قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان الاستثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب
نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل
لان قوله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل
والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقدير الجواب
انه صلعم استثنى الحال بقوله صلعم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي

في الكيل والمذكور

في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين والاستثناء الحال من العين لا يستقيم
اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال
التساوي والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير
لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم
يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال من النص للتعليل
لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر
وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي في الابل بقوله في خمس من الابل شاة
فكان حق الفقراء في صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير بحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم
تقرير الجواب ان حق الفقراء في الصورة سقط بالنص اي بالاذن الثابت بالنص
وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد اي باقتضاء النص
ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله اي الاغنياء بانجاز المواعيد اي
بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى
وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل
انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون
حقهم متعلقا بعين المنصوص منه بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد
اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال المثبت
بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل
علما اي وصف جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به

ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في وصف
لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل
الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله
تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع
كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع
وان كان الحكم مضافا الى العلة اي الوصف في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا
يكون ذكر الوصف علما فيهما ووجه مشايخ عراق ان النص دليل قطعي والعلة
دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف
الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل
بالعلة فمن اين يستفاد التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لا اضافة
الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه اي العلة وانعدام النص
في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه ووجه
بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع
لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة
الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن
ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان
يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته
كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي
عن بيع الابق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص

فلا يمكن

فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز بهذا
عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف
في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجة
ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قال ابن الحاجب وكلام المصنف وان
لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف
على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية
فانها لازمة للذهب والفضة علقنا بها وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا
يجب الزكوة في المصنوع منهما كما يجب في غير المصنوع لعلة الثمنية باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علق بها في باب الربوا وهو مردود
عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها
متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية
الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله عليه السلام فانه دم عرق انفجر والتعليل به
يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العروق ليس
بمنفجر واسما جائز ان يكون ذكر المعنى اسما كالدم في قوله صلعم للمستحاضة توضئي
وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع
غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق
بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك
لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا
بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح

فانه لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت

فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله صلعم
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر
والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي
والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف
حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت
قال النبي عليه السلام للمرأة التي سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم قال دين الله احق لان قوله
صلعم دين عبارة عن حق ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا
كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده
وعددا مثل القدر مع الجنس في علة التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل
علة في النص كقوله صلعم انها من الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان
ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم بعقد العاقد ولكن ليس في النص لانه
حيث في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
بما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت
بعينه ودلالته اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة
لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل
القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون
حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر
الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر
تأثير عين

تأثير عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام
في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المتكررة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون
والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس
ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الخائف فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة
السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني
بصلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا
ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف اي الصحابة
والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقة لما
نقل عن الذين بينا انهم عرف احكام الشرع قال الغزالي المعنى المعقول
بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل
العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما
لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح
ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع
وما قيل انه جمع منكوحة فيه شذوذ ان احدهما حذف الياء بعد الكاف
والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم مناكير وملاعين ومكاسير
شاذ كذا في الشافعية لما يتصل به من الحجر بالتعليل الا ان متعلق والضمير في به
يرجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا
في انكاح الصغاير معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي

وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه اى الصغر
مؤثر فى اثبات الولاية فى مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة تأثير الطواف
مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعنى التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة
لانه مثل الطواف الذى علل به النبى صلعم سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله عليه
السلام ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشاء للضرورة
وهى تعذر صون الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة فكذا
الصغر منشاء الضرورة للعجز والعجز مؤثر فى اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلعم دون الاطراد يعنى ان الدليل الدال
على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعنى وجود الحكم
يعنى وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله صلعم لا يقضى القاضى وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب او غضب
لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد
بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا
اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى
يعقل لان امارة الشئ ما يكون علامة على وجود ذلك الشئ والجواب عنهم
ان قولهم العلل امارات مسلم فى حق الله تعالى جعل امارات لا يجابه الحكم
واما فى حقنا فليست كذلك بل هى موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
فاذا وجدت العلل الشرعية وجد حكمها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا
ونسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله تعالى والقصاص الى القتل وان كان
المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوصف لابد ان يكون
اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى انهم قال لعبده
ان امس انت

انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق انت حر وهو علة فلا بد ان يكون
مؤثرا ومن جنسه اى من جنس الاطراد التعليل بالنفى من حيث ان كلا منهما لا يصلح
دليلا لان استقصاء العدم اى عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى
ملابسة يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود الحكم اوفى
لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر
يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفى كقول الشافعى فى النكاح اى فى انه لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر فى اثباته
بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط
بالشبهة لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل
ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال
اولى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن
جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع
فيه متعينا لا يكون به سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب
عما يقال انتم قد عللتم بالنفى فى مواضع كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه
لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم
الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فى ذلك لانه لم يوجف
عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قهر الماء
يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اى من جنس الاطراد

مطلب استصحاب الحال

الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه
كان ثابتا في الزمن الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا
للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا
استدل الشافعي على حجيته (استصحاب) بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم
بذلك الدليل كما ثبت الشرايع بعد وفاته عليه السلام اجاب المص عنه بقوله لان
المثبت للمسبوق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا للبقاء لان البقاء
عرض آخر مفتقر الى علة اخرى فلو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه
والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة
لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن وذلك
اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله
ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم
جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد وكان استصحاب المستدل اي حكم
حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند
الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا
في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر المشتري ملك
الطالب فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في
يدك بالاعارة ان القول قوله اي القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت
للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملكية ما في يده لان الشفيع يتمسك

على ما كان صح

ليس صح

اي الجزء صح

بالاصل

بيع صح

بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي
تجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة في الشقص
ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل
قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
فان قلت لما طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل
الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل به
القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فيكون مثل ما على التعبير
كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل
واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض
ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها ما
لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا
عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم
والجهل فباي دليل ثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر
حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول
بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم
لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح
ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارض في المرفق لانه
لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل
كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض

فلا يكون صح

اشباه من الشبهة صح

ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث
الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول انه (لا الميل صح)
عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح
لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي
من الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج (جنس صح)
الى انضمام وصف آخر اليه فيتمسك به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد
ذكر الوصف في الفرع كقوله اي قول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج
فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه
ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو (المس صح)
قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان تقيس
صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة
الحالة في انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل لوصف بوصف مختلف فيه اختلافا في
ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق في التكفير لانه ~~تعليل بوصف مختلف فيه~~
عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يصح عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم
عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال لان لجواز
الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك
في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي
في منع جواز الصلوة بثلث ايات الثلث ناقص العدد عن سبعة يريد بها الفاتحة (مطلب)
فلا يتأدى به الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد
اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكره الملخص ان قراءة الفاتحة
ركن حتى

ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال
وذلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهذا غير منقول من السلف
بل احدث من كان من طريق الفقهاء وبعيد بين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف (من الاطراد)
في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم
حكم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على المجنون والصبي زكوة
فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك (بلا دليل صح)
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب
الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات
في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس
في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء ونذر مدعي حكما (حكما صح)
شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ولا يدعي انتفائه وذلك ليس
بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم
صادقين امر النبي صلعم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان
قلت قوله لا دليل عليه نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين النفي والاثبات قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان
النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء
الدليل فان قلت قد قال ابو ح لا خمس ~~في العنبر~~ لانه لم يرد به الاثر وهذا
(في العنبر صح)

قوله وجملة ما يعلل له اي كان الاولى ان المراد ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل له من صحيح وفاسد شرع في بيان حكمه وما يقع التعليل لاجله اما حكمه فسيأتي واما حكم ما يعلل له من جملة المقاصد فهي اربعة الاول الخ ولا يخفى ما في كلام الشارح من الحزازة والابهام

احتج بلا دليل فلما لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي ح لا خمس في العنبر قلت لم قال ابو ح لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فتركت على اصل القياس وجملة ما يعلل له

اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الش لا وهذا اختلاف في وجوب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فعلقنا الجنس بانفراده محرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا الشبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكوة ام لا فعندنا العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس الا اطلاقا قوله تعالى خذ من اموالهم

صدقة

صدقة تطهرهم وتزكيهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو متمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الش فقط ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله صلعم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله صلعم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فلما لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث واما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء تصغير بتراء وهي تأنيث ابتر كما ان حمراء تصغير حمراء تأنيث احمر وهذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للش فقط وهو يتمسك بما روي ان النبي صلعم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه صلعم نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي ح لقوله صلعم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والش فقط سنة لقوله صلعم للاعرابي هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الش فقط لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل

اي التعدية جائز عنده

اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم يتعلق
بالعلة في النص وتكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا العلة موقوفة على صحتها وهذا لان
نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل صحة تعدية
ولنا ان دليل الشرع لابد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم
بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل
بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص به قلت انه يحصل بترك التعليل
لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل وهذه الفائدة على ان التعليل
بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين
وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد
قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى
النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة
في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا
ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل
او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل
بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها
لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية
فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل منهما على الآخر والتعليل للاقسام
الثلثة الاول ونفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء
بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع
وفي اثبات

(هامش: لا يفيد — يتعلق)

(هامش: فالحاصل ان التعليل القياسي لاثبات هذه الاقسام الثلثة او نفيها لا يجوز فلم يبق الا الرابع وتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي والتعدية حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي)

(هامش: اي باطل — نفي استعمال التعليل للثلثة الاول باطل)

وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا
لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ولاية ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم
بطريق التعدية جائز واما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب
او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويتعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز
وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون
بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا
للحد لا بد ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل
اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لانه مشروط ببقاء حكم الاصل ولم يبق
في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان
القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف
الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج من ان يكون موجبا للحد
لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام
باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية او تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا ولم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه وقد كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة

(هامش: اي في اثبات السبب والشرط — النسخ — الثلثة الاول نحو)

(هامش: استعمال القياس في الثلثة الاول ونفيها الا الرابع باطل)

الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان
قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه هذا التعريف ليس بجامع اذ لم يدخل
فيه الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الثابت
بالاثر والاولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل يقابل القياس الجلي فقوله دليل
يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به
الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان القياس
يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله صلعم من
اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس
مثل ان يأمر انسانا بان يخرز خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا
والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع للتعامل
الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام لا تبع
ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه
نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب
عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم
فيجوز تخصيصه بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها
اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاستها لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليست

ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها
النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت
فعظم الحي اولى ولما صارت العلة هذا الشروع في بيان ترجيح الاستحسان على
القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه
قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي ح
واصحابه بان الحجج الشرعية اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو ح وهذا
قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها
في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي
انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع
فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس
على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع
ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن
فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة
فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث ان الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث
الكدورة والفناء وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء وان كانت
الآية في آخر السورة وان شاء سجد لها الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان
كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع
السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع اجزاه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى

ويوجد دليل يقابل القياس الجلي

والبقاء نسخه

والظاهر من حيث الدوام والبقاء

بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي في الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس
وبه نأخذ ت وبه نأخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع
والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظ وفي الاستحسان
لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب
عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثر الظاهر لان
المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل لسبب قوة
اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يلزم الا في
الصلوة وان المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع
فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار المجاز مع امكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي
وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين القسم الرابع بين المستحسن بالقياس
الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها
عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وان البائع يدعي زيادة
الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به
ويحلف

80

ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات ويوجبه اي يمين البائع لما يجب على المشتري فيتحالفان
استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره وهذا
اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البائع
والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت العاقدين في مقدار الثمن قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد
والاجارة اي يتعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان
التحالف لدفع الضرر لكل منهما بموجب الفسخ ليعود اليه رأس المال وعقد الاجارة
يحتمل الفسخ واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب
يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة بعينها تحالفا وترادا الا ان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع
مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح وابي
يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا الى الموجر
والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف بين
الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا
ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد
يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالالف قد يصير
بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من الاجتهاد دون ان
لا يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام

تعدية الحكم

بحث شرط الاجتهاد

الاحكام

مطلب الاجتهاد

من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي قلنا مثل الخاص والعام وكسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون
عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك
مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان
يعرف وجوه القياس اي طرقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا
ان المجتهد قد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية
واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات زوجها عنها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود رضه اجتهد برأيي وان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف
المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس
في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
والحق في موضع الخلاف متعدد عندهم وهذا في النقليات لا في العقليات التي هي من اصول الدين
فالحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة به
فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس
ضال عنه فخرج كل الى جانب كل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب
ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء فقط ولا نم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان
اصحابنا قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم امامه فسد صلوته لان امامه
مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد ان اخطاء كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء

اي فيما ادى

اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه الشيخ ابو منصور لقوله صلعم ان اخطأت
فلك حسنة اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد
اذا اخطاء يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده
بمعنى ان يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب
عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر وقوله صلعم فلك حسنة يدل على ان خطاءه
ليس بالخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل
ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
المدعى عليته وانما يسمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة
توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض
المحال عن تاثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى التصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع
فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة
لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة
المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا
علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق ولا حد ولا قطع وذلك اي بيان
التخصيص ان يقول المعلل كان من علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي الحكم
لم يثبت بتلك العلة في بعض الصور مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذي
لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اي مخرجا من كونه محلا تاثير العلة بهذا
الدليل وهو المانع … هذا لان المجيب قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب عليه

صورة النقض صح

الطهارة مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذ الشرط بيان المانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذ الشرط فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان
يتبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للتخصيص وعندنا عدم الحكم بناء
على عدم العلة فان قلتم ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم
تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي
في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم
لان الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة لكونه صح
فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم تبق
تلك العلة علة فتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة
فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظ
وذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا
في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه
الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله صلعم تم على صومك فانما اطعمك الله
وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله
فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع
مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف
الى غير من له

الى غير من له الحق فبقي معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا
على عدم العلة حكما ويبني على هذا اي يبني من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع
كذا في شرح جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ ويبني على صيغة المجهول اي ويبني
على تجويز التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود
العلة وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع علته صح
مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة بالاستقراء
مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء
الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك الاولى
ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من
الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع
من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع بدون رضاء ولا قضاء ولا يتمكن من الفسخ صح
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما
لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع
في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع قال ثم العلل نوعان
على زعم القايسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر
بيانه وانما قدمها على المؤثرة طردية لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع
فاصبح الموقت الحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية بنفيها فيها طردية
ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع والاحتجاج بالطردية وان كان فاسدا الا
انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل ليتبين الاعتراضات الواردة عليه ورود الاثر
الطردية

الصفقة ضرب اليد على اليد في البيع والبيعة ثم جعلت عبارة عن العقد نفسه وقول البايع صفقة او خيار اي بيع بات او بيع بخيار فقال صح

فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
اى قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد
اهمله المص وهو محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
لانه لما سلم موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم
اى قول اصحاب الشافعى فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية
اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح
الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين فنحن سلمنا
ان التعيين واجب لكنه لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع فى ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا تعيين
بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية فى هذا الوقت وليس مزاحم فصار اطلاق
النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد فى الدار فان قلت ان الخصم
يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما فى القضاء والكفارة فان سلمت هذا
لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور فى كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان
زادوا هذا القيد فى السعد الاهم ندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم
فرض يوجب تعيين النية ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا فى القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان
السائل يقول ان علة المعلل يوجبه الحكم لكنه تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا
عن انكر التخصيص لا يستقيم القول بالموجب والمص ممن انكره فينبغى ان لا يصح عنده قلت
القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض على العلة

ببيان المانع

ببيان المانع وليس فيما نحن فيه مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الجامه وابطال كلامه معنى
فلهذا اصح عنده والممانعة اى عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها
او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهى اى الممانعة اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون
فى نفس الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذى تدعيه علة موجود فى المتنازع فيه مع تسليم
تعلقه به فى الاصل مثاله قول الشافعى فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان
وجوب الحد فى الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع
ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او فى صلاحه اى صلاح الوصف للحكم مع وجوده بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعى فى اثبات ولاية
بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نم
ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له اثر فى موضع آخر سوى محل النزاع او فى نفس
الحكم مثل قولهم فى مسح الراس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نم ان التثليث
مسنون فى الغسل بل هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه فى الغسل لضرورة
ان الفرض مستوعب محله وهذا المعنى معدوم فى المسح فيحصل الاستيعاب بالاكمال او فى نسبته الى الوصف اى بان يمنع اضافة
الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة مثل ان يقول فى المسئلة المذكورة لا نم ان التثليث فى الغسل
مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا تزاد عن التثليث وجود الكمال فى القيام والقراءة
وعدم ما كان فى المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو ان
فيما ليس موضوع على خلاف ما يقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة ههنا مغاير الكتاب او السنة
او الاجماع وهذا هو ثالث اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اى كتعليل اصحاب الشافعى
لايجاب الفرقة اى لاثباتها باسلام احد الزوجين بانهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة
يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكيد النكاح وان كانت غير مدخولة يقع باسلام احدهما عن غير

عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء
القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في النوع فاسد وان كان صحيحا
في الاصل من حيث ان الاختلاف هاهنا حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي النوع
حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصم لا قاطع فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد
الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة
منه واما مع فساد اداء الشهادة فلا يحتاج الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع
اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال بخلاف ايراد وصف آخر
ان كان العلة طردية وان كانت مؤثرة فكذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء
وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي في الوضوء والتيمم
انهما طهارتان للصلاة فكيف افترقا في النية هذا استفهام على سبيل الانكار يعني لا
يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان
كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان كل واحد
منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس شيء على الاعضاء من
حيث الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه
من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان محل خروج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل
كل بدنه موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان
الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان البدن بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول
وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه وابقي على القياس فيما لا حرج
فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل يعتبر وضوء محل الغسل
من الطهارة الى غيره لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل اعتبر ضرورة الامر بالتطهير
اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة فيهما اي ان كون الماء طهورا او وصف
المحل بالخبث

المحل بالخبث فالنية لا تقع ان يكون شرطا للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا
او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل
الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث يحتاج الى النية وكان
غسل هذه الاعضاء كغسل النجاسة والخبث ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وان كان كذلك
اي لو كان مزيل النجاسة حقيقة فاما لو كان ازالته امرا حكميا ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا
المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان
يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل التناقض وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التأثير الثابت
بها لا يحتمل التناقض لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا وامثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير
السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولبنا ببيان الاثر
قلنا هذا الوصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا
عليه قال تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره [illegible] ما عللنا في سؤر الهرة
البيت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها
من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في قطع اليد في المرة الثالثة
والرابعة لانها لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة
لانها تفويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت جنس
المنفعة على الكمال اتلاف من وجه الا ترى انه يجب [illegible] فلا يجوز [illegible] الشأن
اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري على المؤثر يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق
اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره
ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض

الصورتين عليها مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان
نجاحدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج
النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج
الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا
علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع
فيه اي فهو وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة
في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار
ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك
الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون
منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري
الى غيره فههنا اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض
الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج منه
خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه
بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب
للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن
تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا
لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض
من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في الموجب
للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت

اي لاجل — اي اذا دام البول — اي جرى البول — اي البول — اي في انتقاض الوضوء

اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم فانه اذا دام يصير عفوا
لقيام وقت الصلوة ولم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك
لا يجوز فثبت التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا
المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من
الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة
غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع
في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تبقى حجة
ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه
ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال
دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان
المعارضة قصدية لان المص نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا والمناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة
باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم
ان المعارضة تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب
عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة
لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة

اعلى في الحكم لكونها اصلا والحكم السفلي لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض
فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي
في ان ذلك الاسلام ليس من شرط الاحصان ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب
في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لانم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فيبطل وبعد الانقلاب لم يبق
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع
علة المجيب يتحقق من الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص بل معناه اذا اراد
منه ان هذا القلب ليس المراد انه اذا اورد يندفع بهذا الطريق
ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال
لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم
عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر المساواة
بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي
فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط
ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه
يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع
الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له
بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف الذي

حين كان شاهدا

حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك
فظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل
بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المط هو الحكم والوصف الذي
يشهد به بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي
يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في تلك الحادثة
فانه يناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه
اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا متعين قبله فقلنا هذا التعبير دال لبيان
الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المط لما قال استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك
بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال
ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين
في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان
لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراضات على العلل المؤثرة مما يمنع
الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول
يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجري على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تعلق
العلة من وصف آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب
الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا القضاء اذا فسد هذه اي النافلة
عبادة لا يمضي في فسادها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج
اذا فسد بحيث يجب فيه المضي فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فساده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب

ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم
الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده فحاصله ان كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع كانت علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع تحقيقا للاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه
لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم للمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع
ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو
المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة
التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فينتفي ان الحكم
هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل
يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع وهو نظيره ولم يوجد ويسمى
هذا النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء
فعكس الحكم بخلاف الاول كان في اللزوم وفي هذا كان في عدم اللزوم لا جعل قلب الوصف
الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد
يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف
اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب
المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب لهذا ذكره
عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي
ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام
طريقه

اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما
المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء كان عارض بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل
بان يذكر علة اخرى يوجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد العلة مقابلة محضة
بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل
دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك
ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات او زيادة
هي تغيير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الاكمال
كالغسل ومقابله قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة
لان الزيادة تغيير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد الاكمال بالاستيعاب وهذا
النوع من المعارضة هي النوع الثاني من نوعي القلب وهو معارضة صحيحة ايضا حتى وجب
المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاول لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها
لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان
هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورده لانها معارضة
قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه لا يفيد المعارضة بالخالصة
ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد
ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة بغير الاب والجد ولاية تزويجها
لانها صغيرة فيتولى عليها نكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يتولى
بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ
زيادة توجب الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا
في تعيين المولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول
اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول

وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غيره بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وهذا اصح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما لم ينفيه الاول وهذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل وانما لانتفاء بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفيه لكن يكون تحته معارضة للحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل ففي هذا الوجه نظر وهو الصحيح فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لا يملك […] وجه ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراج عبده المسلم من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه فهذه المعارضة اثبات بما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء خرجت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع على هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين البقاء والابتداء وليس الى السائل البناء فرجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل بحكم آخر في محل آخر تعليلا آخر لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قولنا في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى عن الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل من الفراشين فاسدا فكذلك ههنا فينظر في تلك المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكان الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني

الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا النوع على ثلثة اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدى الى المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه يتعدى وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطل التعدية واذا بطل المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدت الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وكل كلام صحيح في الاصل اي من حيث الاصل ووضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المعارضة اي ان يذكره اهل النظر على وجه المعارضة ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثاله ان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذا علل

منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة
المقيس عليه يسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع
فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا لكن الاول اذا ذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا
شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل
اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في السلامة كقول الشافعي
في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن
يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس
وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله
ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا
على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق
وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجود العلة
بلا تعيين في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف (بلا تغيير خ)
على اجازة المرتهن فيما يحتمل فسخه لا الابطال وانتفاء في المقيس وهو الاعتاق
يبطل اصلا ما لا يحتمل فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى
اذا اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ
حتى لو اجاز المرتهن

لا ينفذ

لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير
الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة (هذا الشروع في بيان دفع المعارضة صح)
بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان
السبيل فيه اي دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة محال فادام
ثابت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارض بترجيح (بترجيح صح)
علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى
الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف
وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه المعارضة تسامح لان ما ذكره (العبارة خ)
معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة
عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى
العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر
وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون
وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته (يتقوى خ)
كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستقل الى مثله لا (باطنا صح)
يفيد في ذاته حالا او امرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين
تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار لا يترجح لان
كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقطا الكل بالتعارض
حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه
وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب
يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح الخ

لقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح
رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل
فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتها نصفين
لان كل جراحة احدهما اقوى التاثير كما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير
كما اذا قطع احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته
رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير لان الجرح غير متصور مع
مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض
بين الاثنين العدول الى قول الصحابة وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى
السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا
للآية التي يوافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا بهذا ولان الآية كما تعارض الآية
التي توافق الحديث وكذا اذا تعارض الحديث سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث
الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف
لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة
صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشايع
المبيع بسهمين اي بسبب ملك بسهمين متفاوتين سواء اي متساويان
في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار
شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها
وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة
يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضى بالنقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة

في الشقص

في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به
به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما
كان الاثر اقوى كان الاحتجاج اولى كالاستحسان في معارضة القياس في الاثر
في الاستحسان اقوى كما بينا في سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض
الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح
جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة والنقصان
لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف
الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل
وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتاثير الوصف
ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير
باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على حكم المشهود به اي الحكم
الذي يشهده الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت
هو الله تع والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف
القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين
نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم
فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه المتعين
اطلاق لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع يعني اذا اي الوديعة
الى المالك يخرج من العهدة باي جهة رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة
والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من

من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق اولم يعلم ولا يحتمل الرد لجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون اثباته على هذا اقوى واكثر من صفة الفرضية
على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد
ساير الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره
ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في
الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثرة في عدم وجوب التعيين
على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يكون
لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل
واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كالخف ولا يشهد لوصف
الخصم وهو الركنية الا اصل وهو الغسل ويشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا
اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا
وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة
تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح
للترجيح وهي من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات
مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى
الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو
القسم الرابع من اقسام الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث

اذا وجد

اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
قيل لا يصح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم الذي جعل علة يدل
على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلل
شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح
في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعكس فيما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما
قالوا لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليس بركن اعلم ان الحصر لو قال قوة
الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان
اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح هذه الامور على ما ذكره يصير التقدير
الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع به الترجيح بل من اقسام الترجيح
ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا
بيان المخلص من تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل في الذات اي بما
هو في الذات احق منه في الحال اي اولى باعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال
لان الحال قائمة تابعة له يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان
الحال قائم بها فلهذا قلنا في حكم العدم في حق نفسه فينقطع في حق المالك بالطبخ والشي هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي
حدث من غير تغير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ
والشي يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي

الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة فرع بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة اعلم
ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيح والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص
اقتصر في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان
ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا في الفاسدة
واذا ثبت دفع المعلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غاية اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو اربعة اقسام اما ان ينتقل
من علة الى اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق
اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل بوصف غير مسلم عليته عند الخصم
السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلكت الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فقال السائل لا نم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون ايداعه
عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى
مثاله ما اذا علل في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن
كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع
فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن
المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب
الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان
لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل
الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا وكان هذا آية كمال فقه المعلل
حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المعللة بالاجماع فان قال الخصم سلم
انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن

صاحب الاصل اي المالك الحق لان الصفة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها
لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى العار والرجحان من حيث الوجود
اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح الترجيح بها اشار الى معان
رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول
فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو
صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين
الفرع والاصل فيتحقق ح علة متعددة فيكون الترجيح بها كالقياس وقد عرفت بطلانه
عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد من حيث
المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته
وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث
الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم
يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا
باطل لان التعليل بعلة قاصرة جائزة عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة
التعدي ولو كان العموم مقصودا الترجحت العلة المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح
عندهم ولان الوصف فرع النص عندهم لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص في الاوصاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على
الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها منضبطة اكثر تاثيرا من ذات
وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص

٩٠

ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم
البيع ثم انه لا يمنع التوقف الى الكفارة لكونه محتملاً للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم
آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة
المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق على بوصف
آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز
لانه انما خرج بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم
فيه الموافقة واراد ان يثبت حكماً آخر مساوياً للحكم الاول جاز له ان يثبت بعلة
اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر
لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات الاول وهذه الوجوه من الانتقال
صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعاً لان مجالس المناظرة لم تعقد
الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهياً ولو جوزنا هذا الانتقال
ولم يجعل انقطاعاً لكان مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه
النقض فانه يعد انقطاعاً ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن
النقض فلان لا يصح هذا التعليل ابتداءً كان اولى ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارض اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها
كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
ومعارضة اللعين باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء
والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجاً بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر
وكانوا لا يتأملون في حقايق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فقطع في الحجة

الاولى

الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعاً للاشتباه

فصل

جملة ما يثبت به الحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والوجوب
والندب وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق
بها الحق هذا الفصل ببيان القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس
ان يتقدم على القياس لانه وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل
من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة
قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله ما يتعلق
به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه
عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيماً لانه متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز
ان يكون الشيء حقاً له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاً له بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك وحقوق العباد خالصة ~~وهو ما يتعلق به~~ وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا
فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجراً وحق العبد لانه
فيه دفعاً لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط
بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض
عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء عبادات
خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعاً
للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها فهي اي العبادات الخالصة
انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل
السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار

الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في النوع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة
المرتبة لنعم المال وتعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس
فلا يعتبر قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات
وهي صفة الفقر فكانت الواسطة في كونها واسطة ثم بعده الحج وهي عبادة هجرة من الاوطان
والخلان وفيه قطع مادة الشهوات وضعف النفس فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم
وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد
فاسوا ما من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها
والعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد
الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل
اما انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية فلا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق
واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء ابل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد
ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي النفل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة
العبادة وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لايجابها صفة الغناء وشرط النية فيها
وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره يمونه ومؤنة فيها العبادة
كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر بسبب حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف
الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما
قال عم انكم تنصرون بضعفائكم فيكون الارض محفوظا بالعشر واما جهة العبادة
فلان مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل الثاني منه وجهة
العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الوصف والثابت باعتبار الاصل راجح

ومؤنة

ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار يتعلق بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا انه الارض
اصل والتمكن من الزراعة وصف وكان معنى المؤنة اصلا وحق اي من حقوق الله تعالى
حق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون
له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد
سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شر الكافرين
لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا اجاز الخمس لبني هاشم
لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى
اخذه وتقسيمه من كان خليفة الله في الارض وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس
الغنايم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تع كما قال قل
الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم لان العبد
لا يستحق لعلمه لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلق الله في الارض من الذهب
والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او للعباد
تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء
ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي من الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه احكام كما في المكره على
الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه
ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية احد الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او

في احكام الدنيا

الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار
الحرب فمات هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا
عن خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصبي لكن البعض مرتب على البعض وكذلك
كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما والطهارة بالماء اصل والتيمم
خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود
الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة
الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته متعينة بوقت قيام الضرورة
حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة
بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله استدراك من قولهم الخلف
عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله ولم تجدوا
ماء فدل على ان الخليفة بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض
الاية على ان الشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة بين الوضوء
والتيمم لان الله امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم المتوضين عند العجز بقوله
فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتني عليه اي على الخلاف المذكور
مسئلة امامة المتيمم المتوضين فانه يجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء
لم يكن خلفيته بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل يكون
مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم اضعف من طهارة المتوضي
~~بل يكون مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب~~
فيكون طهارته اضعف والخلافة لا يثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او اشارته او
اقتضائه ثبوت الخلافة بالرأي لا مجال فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه
اي شرط كونه خلفا الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقد اللاصل

ثم بالرجوع

ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف واما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا
يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن
اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين
الغموس فانها لما لم ينعقد موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم
الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل
به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المصنف وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود فخرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
خرج به السبب الذي فيه معنى العلة ولكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود الحكم علة
لا يضاف الى السبب اي لا يكون مستفادة منه كدلالة انسان انسانا يعني اذا دل
انسان انسانا ليسرق مال انسان او يقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضاف
الى السبب وهو الفعل بمباشرة المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب
فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق
حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على الصيد
فقتل يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذاك قول بعض ضمنا لحنا لكثرة
السعاة فقصد وازجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة ترك
الامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه فهذا هو القسم الثاني

اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم
العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف
ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وتخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل
الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب
فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة فى الحقيقة والحكم يضاف الى علة
العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء
هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه
فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت
اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغى ان لا يجب الضمان قلت القود
والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط فى الضمان
فى حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق والعتاق والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشىء كقولك ان دخلت الدار فانت
طالق فان دخلت فانت حرة والمراد بالتعليق الذى هو يمين المعلق به وهو
قولك انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين
شرعت للبر سواء كانت لله او لغيره والبر قد لا يكون طريقا الى الكفارة
فى اليمين بالله ولا الجزاء فى اليمين لغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده
وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشىء
سببا له والكفارة عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان
كل منهما سببا فى الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن فى معنى العلة باعتبار انه
هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط واذا كان فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق

بالملك

بالملك لان السبب لا ينعقد فى غير محله ولكن له اى للمعلق الذى سميناه سببا مجازا
شبهة الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقية للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة
العلية كما هو خال عن حقيقة العلة حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا
يبطله وعنده لا وصورة النزاع اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح
فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط
حائل بين المعلق وما وجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان الثانى لا يوجب اشتراط المحل فى الحال
بل يكفيه احتمال ... المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو
فى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق
الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل فى الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق
حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شىء لان التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر ... غالبا الا ان يكون مضمونا بالجزاء
على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء
صار للجزاء فى الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون
بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت
هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا فى محله يعنى لا بد لشبهة السبب من
محل يبقى فيه كالحقيقة يعنى كحقيقة السبب لا يستغنى عن المحل اذ شبهة الشىء لا تثبت
الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت فى حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه

طالق ح

حدوث ح

العين ح

فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط
والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق
الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا
بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل
من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية
الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار
النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة
لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل
شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة
لا تعادم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه
الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط
السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية
يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت الشبهة وقوع
الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار معارضين
فسقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا
سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب
الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا
في حقه مثله في حق المقيم حتى يصح الاداء عنه وهو من اقسام العلل [illegible]
في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق [illegible]

ومن هذا

به تبيل ظ

توضيحه ن

ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي والسبب الذي له شبهة
العلة والسبب الذي له شبهة العلة وهو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما
ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له
تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي القسم
الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهو ماخوذ من العلل وهي الشرعية ويسمى الامر
المثبت للحكم في الشرع به لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المص وهو ما يضاف
اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب
والعلامة وعلة العلل والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع
وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة
اقسام اعلم ان العلل الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون
علة اسما بان يكون في الشرع لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها
بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم والثالث
ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار
استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام علة اسما
اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه
بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك
عند وجوده لا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط
فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند
وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له
فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة

العقل ح

والاجارة ن

الاول ح

يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا
العلة اسما بانها هي التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع
للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط
الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن
متراخ فلا يكون علة حكما اورد المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكره والثاني
قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف
الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان
ما جاء ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه
وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر في
وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب
لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس
فانه علة للملك لمنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه
ولهذا اصح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي
معدومة والمعدوم لا يصلح ان لا يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة
يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها للاسباب بالاثر
تغير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة
كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي
الملك مضافا اليه كان علة لتشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما للحجر المريض
عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف

الغلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى
اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم لا يثبت به والتزكية عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود
عند ابي ح علة للحكم الثابت بالشهادة وتشبيهه بالسبب اما انها علة فلانها في معنى
علة العلة وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب وكان
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة
هناك دون الصفة فههنا مضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة
الاخيرة يضاف الى الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت
شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين
متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة
باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض
واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية وما يشبههما في كونها علة العلة مثل شراء
القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل منهما وكذا
امكن وجود كل منهما بدونه جعل قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي ما له وصف
لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي
هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما
قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده العلة ولم يكن
العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن
علة ايضا لان العلة هو المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرما للنسيئة فان في النسيئة
شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى محرمين ولهذا

علة معلولة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كالجزء الآخر من العلة فان
الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده
ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما يضاف
الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح على الاول في التأثير بوجود الحكم عنده
كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق
وان وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا
ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق
اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا في الصورة
الاجرة كما في الثابتة والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر
والنوم للرخص والحدث لان السفر علة للرخص اسما لانه يضاف اليه في الشرع يقال
رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى
لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة
والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث
يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر
خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا
لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام
من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر
عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد الى العلة اسما ومعنى واما الى العلة معنى لا حكما
ولا اسما بقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا اسما
ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام
ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم فقط بالحقيقة لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو

مختار المص

مختار المص رحمه الله واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل
وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة
بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة
ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد
على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة
الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب
الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة
الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت
تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس
حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها
من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب
والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع
الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء
الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله و
اليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا
خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج
الناس الى معرفته لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه
ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي بخبر الاستبراء كالخلوة الصحيحة
فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب
او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول
في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطء من النظر وغيره وهو اللمس

اقيمت مقام الوطئ في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي
عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع
الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلاً وفي دفع الحرج يمكن
مع نوع مشقة كما ان السفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث
من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره
المصنف رحمه الله وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون
مؤثراً في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيداً آخر وهو ان يكون
خارجاً عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضاً مما يتوقف عليه وجود
الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط
محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة
الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد
قوله انت طالق علةً لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه
وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في
الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط في ذلك لان علته هو السقوط وعلة
السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة
لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي
الثقل وكان تاثيرها موقوفاً على زوال المانع فكان حفر البئر ازالة للمانع وايجاداً
للشرط وشق الزق الذي كان فيه مايع فانه شرط للسيلان لان علته هي
ميعانه ولكن الزق كان مانعاً وكان تاثيره موقوفاً على زوال ذلك المانع
وكان الشق ازالة للمانع وايجاداً للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب

وهو الشرط

وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون
ذلك الفعل منسوباً الى ذلك الشرط ويكون سابقاً على ذلك الفعل
الاختياري قيدنا فاعل مختار احترازاً عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل
طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازاً عما كان منسوباً الى الشرط
لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقاً
احترازاً عما كان وجوده متأخراً عن صورة العلة كدخول الدار في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقاً على وجود الدخول متقدماً
على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب
باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدماً على العلة كان مشابهاً بالسبب
في التقدم وفي كونه مفضياً الى ذلك الشيء فلا يكون شرطاً محضاً لا يقال الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي
الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة
العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطاً بل كان
شرطاً مشابهاً بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق
فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط
بزوال المانع هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجاداً فكان شرطاً
ايضاً وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيهاً
بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط
بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه فكان

وهو القيد

التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا
يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار
على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له
بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن
الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة
للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن
وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده
فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم
عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول
الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم
اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف
الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في المثال
المذكور بعد ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه جعلهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك
في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده
لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان
قلت لا نم ان الاول سمي شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا
يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط
شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما
يعرف الشرط بصيغته اي لا تنفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال

صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه
مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده
اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيه خير قلنا
هذا الكلام يؤدي الى اللغوية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد
بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خير
بحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط
كالصيغة كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة
لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت
نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار
كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في
المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال
هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان
~~الوصف دلالة على الشرط~~ لان الوصف المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف
بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله
هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وتنجز في امرأته ونص الشرط يعني صريح الشرط
يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال لاجنبية ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال
ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة
كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود
اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به

وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت
اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اولا هو
الست المذكورة مجازا او الاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا ثابتين قال شمس الائمة
شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل
والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق
لا يتحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا بسبب ايضا لانه ليس
بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين
واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان بهذه المثابة قولهم يتعلق به
وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال هذا نتيجة كون الاحصان علامة وليس شرطا حقيقيا بل هو شرط
مجازي يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة
لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف
ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند
بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به

شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان ... صح

وثبوت

وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية
المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون
عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة و
شهود العلة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل
ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الموثقين لما شهدوا
وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح
تسميتهم بشهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة
لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر
الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان
هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار
مضافا الى الزنا من كل وجه فصل في بيان الاهلية اي الخطاب
لا يثبت في غير اهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب لان الخطاب
لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من
لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه
الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن
الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع
فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي
العاقل لعدم ورود الشرع فيه وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي
العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع

لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية صح

محرمة لما تستقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست
موجبة بذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع
ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك
العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف
ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما
مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها
من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة
ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان
هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة
بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف
اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل
مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشاء على شاهق الجبل اذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما
في الشرايع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رح وعليه
مشايخنا من اهل السنة صح قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه
يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث
على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا
انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
معرف لايجابه والصحيح الموافق لظاهر الرواية ما قال صاحب التقويم وفخر
الاسلام وذكره المصنف رحمه الله بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير

مكلف

مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات
من ساعته واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن
معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الرسل في حق تنبيه
القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة
بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالحجة فلا يكون معذورا وان لم تبلغه الدعوة
ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة
ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان
قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه قبل استيفائها وعند الاشعرية
ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان
معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومتى قتل من لم تبلغه الدعوة
ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل
لا يكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان
الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم
الكفر وبقوله على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي
بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي

العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي الاهلية نفس الوجوب
لا يثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد صح
وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله
انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق
والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى
يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل
على مال انسان فاتلفه نعم والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا
يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال
لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب عليه الحق فلو اشترى
الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل
عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم
الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض
كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات
فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل
عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر
والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء
وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء
كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او الجزاء

له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب صح

الفعل

الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء
لانه من باب التاديب ولبس بجزاء على كضرب الدواب وحقوق
الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله كالعشر والخراج
فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود
منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة
كالصلوة والصوم والحج ونحوها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه
وهو المؤاخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية اداء
وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبنى على القدرة القاصرة من العقل التام والبدن
القاصر ولا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي بالبدن واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما
ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل فان
كل من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي
البدن ويبنى عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون
صحيحا ولا يجب وكاملة تبنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل البالغ الموصوف
بالقصور والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء ~~وتوجه عليها وجوب الاداء~~
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما
لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي
يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد

الفعل صح

بالعقل الحاجب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب
اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى
احكام هذه الاقسام على الترتيب فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير حسن
هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع
محض ولان عليا رضه افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت او
ان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته
المشركة فمضاف الى كفره الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم
اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل
لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه
قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته
المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع
محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر
في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام
المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
اى الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا
والآخرة استحسانا ولهذا تبين امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن
لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه
قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده
لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف

والشافعي

والشافعي لا يصح ردته في احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه
لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع
القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين
اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها
تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم
عهدة اى ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
وقبضهما يصح مباشرته اى مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض
وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية
تبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله
زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه
عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا في قول ابي ح رح ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته
وكان ذلك طلاقا عند محمد رح واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان
ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدائر
بينهما اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق
الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه
اى كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذا التصرفات منه عند انضمام
رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق هو بالبالغ

حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي ح وعندهما
لا ينفذ ثم فانه باعتبار انضمام رأي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ
التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر
البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه
تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه
فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي
انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي
وفي رواية يجوز بما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع
فانه موقوف عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه ولذا ينفذ عليه بيع الولي
ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة
وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت
ولا حاجة له في المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما عنده فانه يختار فيكون
عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي
ان النبي عم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عم دعا لذلك الغلام
فببركة دعائه عم اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع

وعند محمد الحضانة [illegible]

بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد فقدم السماوي
على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر
في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان
فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول احواله كالمجنون لانه عديم العقل كالمجنون
بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد
والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه
اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا يقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة
والمطالبة ضرر وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام
على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون
وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي
بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من
آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة
لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط
عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تع دائم منزه عن الزوال
فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا لا نفلا
الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين
وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع
الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء

يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتداً ولو كان ذلك
نفلاً لوجب الاداء ثانياً وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار
الى حكم على وجه كلي يعني ان جملة الامر الكلي في باب الصغير وحاصل احكامه ان توضع
عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازاً عن الردة فانها
لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح
منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة
فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان مظنة المرحمة طبعاً
لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعاً لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمداً او خطأً هذا تفريع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض
فيسقط بعذر الصبا ايضاً ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح
سبباً للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد
على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه
ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم
اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق
فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلاً والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة
تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه
يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان
المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا

الطلاق

الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون
اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحساناً لانه اذا لم يمتد لم يكن موجباً
للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا
امتد صار لزوم الاداء مؤدياً الى الحرج في القضاء بدخوله في حد التكرار
وهذا الاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ مجنوناً فمثل الصبا عند ابي
يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم وليلة من وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض
وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل
في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امراً اصلياً
فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضاً على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن
باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضاء
وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد
الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات عندهما لانه اكثر
من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات
ستاً فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يجعل
بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر
وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة فاكدت كثرتها بدخولها
في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلاً او نهاراً
يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان

مفيقاً في اول ليلة من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق
بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة
باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول
السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيراً فان اعتبار
الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته
بعد البلوغ وهو آفة توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام
العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه
اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل
مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عباداته صح وان لم يجب عليه والاسلام
وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن
الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا الجواب
عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب
ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية
عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعاً
لانه حق العبد والضمان شرع جبراً لما استهلك من المحل المعصوم وكونه
اي والحال ان كون المستهلك صبياً معذوراً او معتوهاً لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوماً يجب الضمان على المستهلك
بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب العبادات

ولاتثبت

ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه كما تثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر
والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل
يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري اي الانسان لا بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء
وقيل هو جهل ضروري لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله
مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تع
فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن
النسيان اذا كان غالباً كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعاً
الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفاً لنفور الطبع منه ويتغير حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي
في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة
الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفواً لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا
اختيار العبد فيه ولا يجعل اي النسيان من جهة صاحب الحق عذراً في حقوق
العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان والنوم هو
فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو يمنع عن استعمال القوى
هذا ليس تعريفاً للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب
تأخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال
الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلاً

لانّه بالتميز ولم يبق للنايم تميز حتى بطل عبارته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردّة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اى قراءة
النايم وكلامه وقهقهته في الصّلوة حكم يعنى اذا قراء المصلى فى صلوته
قايما وهو نايم لم يصحّ قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها
لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النّايم في الصّلوة لم يفسد صلوته لانّه ليس بكلام
واذا قهقه لا يكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوازل يفسد صلوة النايم
كلامه واذا قهقه النّايم فى الصّلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو
ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانّه يزيله اى
الجنون يزيل العقل وهو اى الاغماء كالنوم حتى بطل عباراته بل اشدّ منه اى الاغماء
اشدّ من النوم فى فوت الاختيار لانّ النوم حتى بطل عباراته بل اشدّ منه
الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل حال اى مضطجعا كان او قايما او ساجدا
والنوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اى الاغماء حدثا بكل حال اى
مضطجعا كان او قايما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال وقد
يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر
بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو
الجنون فيسقط به القضاء كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعنى امتداده
فى حق الصّلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار
السّاعات عندهما كما بينا فى الجنون وعند الشافعىّ من اغمى عليه وقت صلوة
كاملة لا يجب عليه القضاء لانّ القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث على رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهنّ وعمّار بن ياسر
اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض

اى نوعه صح

يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف صح

فاذا طال صح

وجوب

الصلوة

فصل في التصور

الصّلوة فوقنا انّ امتداده فى حقّ الصّلوة خاصّة وامتداده فى الصّوم نادر فلا يعتبر
حتّى لو كان مغمى عليه فى جميع الشّهر ثم افاق بعد مضيّه يلزمه القضاء وفى الصّلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرقّ وهو عجز حكمىّ حيث لا يقدر على كثير
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع
جزاء على الكفر لانّ الكفّار لمّا استنكفوا عن عبادة الله ولم يتاملوا فى آياته الدالّة
على وحدانيته جازاهم الله بالرقّ وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم فى التملك
فى الاصل اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنّه اى الرقّ فى البقاء صار من الامور
الحكميّة اى صار فى حال البقاء ثابتا بحكم الشّرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه
معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه فى الابتداء يثبت
بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور
الحكميّة حتّى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اى محلّا له مأخوذ من عرضة صح
القصاب وهى خرقة التى يمسح دسومة يده بها والابتذال اى التصرف
وهو وصف لا يتجزى اى لا يقبل التجزى ثبوتا وزوالا كالعتق الذى هو
ضدّه فانّه قوة حكميّة يصير الشخص به اهلا للمالكيّة والشهادة وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصوّر فى البعض الشايع دون البعض وامّا الملك فقابل
للتجزّى ثبوتا وزوالا فانّ الرّجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وثبت
الملك لكلّ واحد فى النّصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف
الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزّى حتّى لو اعتق نصف عبده
يعتق كلّه لقوله عليه السّلام من اعتق شقصا له فى عبد عتق كلّه لئلا يلزم
الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا فى الكل او تجزى
العتق ان ثبت فى البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجز بالقول لئلا يلزم التجزى

لئلا يلزم المؤثر

لا اسقاط الرق وانبات العتق حتى يتوجه ما قلتم لانا نقول تصرف المالك
باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تع
وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوال الحيوة
غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال في العبد من حيث انه مال فيتحر
وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق
لا ان يكون فعل المزيل ملافيا للرق فيقع العبد عنده في باقي قيمته كسائر القرب
يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال
لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا تجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي فلا يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا
لو قبل مالكية من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان
المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة
وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما
لم يجز لو لم يكن جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد
كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي بالاخذ بالسرية وهي
الامة التي تبوأ بيتا واعدت للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك لانه صار احق لمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال
الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا
وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد

اصلا لان

في الفرضة

اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو
ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلوة والصوم
لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ثبت للمولى بالاجماع وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس
بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم
فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة
كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق
له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
يستلزم المهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار لان المهر يتعلق برقبته اذا
لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق
نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت
لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك
الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الدم والحيوة
لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح
اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير
عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها
بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز
والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية
الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها الانسان عن سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية
فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل
اي حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه

مطلب الفقير اذا ادى الحج يقع عن الفرض بعد الغناء ... (٢)

ملائة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق
لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة
المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم
كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم
ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر
اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في دار الدار
بان يسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا
لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في العبد فمتى صار المولى محرزا
بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق يوجب
تنقيص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان
بكمال مالكيته وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية
النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون نقصانا من الحر فيجب ان ينتقص
عن الحر قيمته ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم
اهليته الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه
قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا اي ولكون العبد
ينتقص بدل دمها عن الذكر لان ذلك يثبت بالنص على خلاف القياس
وانا نقول نفس العبد معصوم الدم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان
القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة
الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق
القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبنى عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم

الا الولايات

قيمة الدم فيما
اذا قتل عبد
خطاء ووصل
قيمته عشرة
آلاف درهم
ينتقص صح

ان الولايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه
ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه
الامام وبرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا
ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه
يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا وقيد بالمأذون لان في امان المحجور
عن القتال اختلافا فعند ابي ح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق
نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان
نصرة الدين لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي لا تخف
لك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي
صح اقرار العبد مأذونا او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود
والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه
فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة
المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في
الاقرار على نفسه كالحر وللضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان
اراد بالسرقة المسروقة مجازا او الغائم حتى يرد المال على المسروق منه
لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف
يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان المال هالكا قطع فلا ضمان قائما ان صدقه
المولى يقطع ويرد اما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد
لان اقراره لما يثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال
ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بحالة العتق ~~لما القطع صح في حق مولاه~~
تبعا وقال ابو يوسف ~~يقطع~~ لانه اقر بشيئين حقه وحق المولى فيصح

الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن
بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه
ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية العبارة لان المرض لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق
بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام في
اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرع العبادات عليه
بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر
على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء
في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من
اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل
به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف
الالام وكل جزء من المرض موجب الالم كالجراحات المتفرقة اذا اسرت
الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخير حتى لا يؤثر المرض
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه
لانه من الحوائج الاصلية وحقهم انما يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية
فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه

اى الى النقض

وجوب الحكم سواء
كان من حقوق الله
او العباد
والعبارة هي
لا بيان من اهلية
صح صح

اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل
بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض
في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل
اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت
الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر
في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير ثبات كونه محجورا
عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت
فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم
يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق
الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة
هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن
فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه
والجواب ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك
لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة
وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتنى على ملك الرقبة دون اليد اليد و صح
بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس وهما يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية صح
الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفوت
الشرط فوت
الاداء وقد جعلت
الطهارة

مد عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتادى
بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم
والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا للقضاء
الصوم اذا استوعب الشهر كما فى الصلوة قلنا وقوعه فى وقت الصوم
من النوادر فلا ينبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قيل
الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه فى وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب
الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج فى قضائه
اى الصوم بخلاف الصلوة فى قضائها حرج والموت فانه ينافى احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه اى عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا
للش فهى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا فى حقوق الله وعنده المال
هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذه مقدار
الزكوة عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما بقى
عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة
والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب التكليف كوجوب الصلوة
وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته
والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافى القسم
الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منتفية عنه والى هذا

القسم

القسم اشارة بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار بقوله
وما شرع عليه اى على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول
ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى ما يكون متعلقا بذمته فان كان متعلقا حقا مع
بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق
بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا فى غيرها والمقصود صاحب الحق
هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع يبقى ببقاء ذلك اى ببقاء ع
العين بعد موت من كان العين فى يده ولهذا لو ظفر كان له ان ياخذه وان
كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه
مال اى الى الذمة على تاويل المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
لان الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى
زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب
لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اى ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين بنفسها صار الدين عن الميت
كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع
المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين
ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل
المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت
المفلس موجود فى العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذى اقر به فيكون فى حكم الساقط فقد صحت الكفالة عنه
فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته فى حقه كاملة لحيوته
وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه

فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت
الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور عن مطالب
في الحال لان تاخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا
المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس
لان الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع
ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت
وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة عن حي مفلس قال
بعض الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها سقط بالموت
ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه تبين المصنف رحمه الله
حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبيل هذا وان كان حقا له
اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل
بقاء ما ينقضي به حاجته بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء
الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته
اليه اقوى من حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا الى قوله عليه السلام
ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف
الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب
كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ينقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي
ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها
يحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
كالحاكم
يتكففون بيان
اي بقيت

اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا بالبدل
الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده
المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولانه
في القبر يتاذى ولده يتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذي
الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل
المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت
لدفع حاجة المالك والمالك هنا هو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف
ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر
على قضاء حوائجه من المملوكية بعد الموت فلا تبقى بعد الا يرى انه لا عدة عليه
بعد ما وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة
لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك
وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك
الثار وهو الضغن وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع
شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على
اوليائه اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل ثبت
لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب
القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما
والسبب العقد للميت
(ابهم

فقد جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث
وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث
وقال ابو ح ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة
بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع
الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وليس كذلك ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي
فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى
لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال
العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة
بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاضمار وقالا القصاص موروث
ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده
لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما
بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر
الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة
عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى
اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب
القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل بتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح

لدفع

الاصل كالتيمم فارق ه

لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف ههنا فارق الوضوء
في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص
ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان
لان المحبة المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان
وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة
وهي اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه
من الحقوق والمظالم وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادا
فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحكام لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل
من حيث انه وضع للخروج ومكتسبة معطوف على قوله سماوية اي العوارض
سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على
ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله
عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم
منها عادة وان كان يجوز العقل وانما جعل عارضا لانه امر اصلي قال الله
تعالى اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختياره وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد
وضوح الدلائل على وحدانيته تعالى والمعجزات على رسالة الرسول عليه السلام

العصاص كما يثبت لهما استحقاقهم

اي وجوب ميراث الدية للزوجين مذهب عامة الصحابة

اعلم ان العوارض نوعان سماوية وهو عشرة انواع ... ومكتسب ... وهو سبعة انواع الجهل ... والسفه والخطاء ... والاكراه

فان انكاره بمنزلة المحسوس ولذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله
في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد
الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة
وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر
الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر
والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون
عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج
عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد
وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل
واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة
لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك
التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة
كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا
الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع الشبهة اي موضع
يكون فيه اشتباه على وقوع تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه
اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم
اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل

بعد

بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع
الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة تفسد الصوم فلا يلزم الكفارة
بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام
ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير
موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى
فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فاكل بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على
العامي التقليد للمفتي وان كان مخطئا وكمن زنى هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل
من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان املاك بين
الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد
لان منافع الاملاك متباينة ~~فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط~~
~~الحد لان منافع الاملاك متباينة~~ الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا
وانه اي جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ اليه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان
لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام ~~وترك السؤال عن احكام~~
~~الاسلام~~ وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم
في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم
يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل
الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالعتق

بعتق الامة

يستقل

لان المولى قد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت
بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة
~~المولى فقد يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت~~
~~بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة~~
المولى فلا تتفرغ بمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا
زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار
بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح
وان علما النكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل الوكيل
والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما
بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبد ان
في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض
المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب
شيء مباح كشراب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره
الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي شرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء
فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات يعني لما كان السكر في
هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا عن صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف
وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان
في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتاثير

مطلب في اباحة البنج

البنج

البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان
السكر من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ او في طبخه و
نحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان السكر لا
ينافيه وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان
الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان
اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة عطف
على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة
تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران يتكلم بكلمة غير معتقد لما يقوله والاقرار
بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع
عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل
الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام
الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا
اذا السكران يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع
له ولا يكون ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ
معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى
على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال
وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز

مطلب [illegible] الاقرار [illegible]

عن المجاز وخللا ايضًا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفًا على قوله ما لم يوضع
كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي
ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب
على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس
بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وضعي المقصود
وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او
ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به
ولا ينافي الرضاء بالمباشرة اي مباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان
تلفظ الهازل انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض
بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث
ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضاء بحكم البيع ولا يعدم الرضاء بنفس
البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده
وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحًا مشروطًا باللسان بان يذكر
العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكره في العقد بخلاف الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة
وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها
لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا
قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم
فلا ينافي الاهلية ووجوب الاحكام اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا
لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق

واليمين

تعرفه

واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر
بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اي
اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع غير موجب للملك
وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه
لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف ساير البيوع الفاسدة
فان الرضاء موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا ينبغي صار اتفاقهما
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح
ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد
البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح فالهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء
والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر
عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله لان الصحة هي الاصل
في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد معين ولم يوجد اذا اتفقا على انهما لم يحضرهما
شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول
قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فمحمد ابو حنيفة رحمه الله صحة الايجاب اولى لما
ذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد
ما ينقضها لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة
عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة يرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا
لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل
في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر البدل
هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون

البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على
اربعة اقسام فان اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين على
ان احدهما هزل فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا في صورة
المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب
والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا
على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي حنيفة في اصح
الروايتين عنه لانه لو عملا بمواضعتهما صح تكون الثمن الفا كما قالا لبطل العقد
لان الالف الذي هزلا به داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما
لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين
تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة
لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح و
قولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض
بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس
ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن ووجه الاستحسان ان البيع لا يصح
بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك
بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس
حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن
العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة

ثم

ثم تبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ
الالف موجود في الالفين والاشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له
من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط
طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعير الجلاف فالوكان
الهزل من جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان
اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح
بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد
صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا
من الدنانير وان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين
والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه
الامور يكون لازمة والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص وفي البواقي
وهو العفو والنذر ونحوه بدلالة لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع
الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح
والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق
طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا
يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي باصل
النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل
باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا
بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان

بلغ

اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اى على
انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد
الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي ح
بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين
هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان
الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ او اختلفا
فالنكاح جائز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في رواية
ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر
في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح
تسميته على الهزل لانه ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف
الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون
تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس
النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اى الهزل في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل
اما فيما اذا اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا
الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكر في العقد
فلا يجب بدون التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف
البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض

لم يذكره بيانه

لا صحة له بيانه

في المواضعة

250

عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد عن ابي ح رحمه الله
يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي
يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال
فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما
كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا
باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان هكذا عند الناس ويكون
ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اى على انهما بنيا
العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر
في الخلع اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار
لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب
الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاختلاف
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء كان هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي ح رحمه الله في الجامع الصغير في خيار
الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة ويجب
المال عليها للزوج وكذا الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر
بالثلاث حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث
ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع
ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا

اى الزوجان فى الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده
فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض
عند ابى حنيفة لانه يجعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق من حيث لا يقع وقد مر ان الاصل عنده
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندهما الخلع جائز
والاختلاف غير مفيد وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان
الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل فى القدر بان سميا الفين والبدل
فى الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اى بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما وان كان مؤثرا فى
المال لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم
انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه يلزم منه
ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود
منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر فى اصل النكاح حتى
اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول
بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت
تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق
فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين
بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت
بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ما لم تقبل جميع المذكور
فى العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء

وقع

وقع الطلاق ووجب المال اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان
الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم
يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده
فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل فى الجنس
بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم
يجب المسمى عندهما بكل حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع عندهما فكذا فى المال وعنده ان
اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا
على البناء يوقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق
على المسمى والشرط قبول المسمى فى العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب
المسمى والدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع
بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق والعتاق فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل بالردة كفر لان التلفظ
به بهزل لا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بان الهزل فى الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين
الهزل يعنى لكنه كفر بعينه بان يتلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا
بالدين والسفه وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل عن الرابع من العوارض
زائد

[illegible]

المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال
بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل عرفه
المصنف بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع
وان كان اصله مشروعا كالبر بوا هذا ⊙ معطوف على محذوف تقديره وان
كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا
اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير
وتضييع المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب
خللا في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب
عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضمير ان
راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا بعد ما بلغ
الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص
وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين
يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون
بها ويتصرفون فيها والشيء يضاف لادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس
الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها
مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه
الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لان المال
تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق

الايتاء

الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف
لا يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر العاقل البالغ
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله لان السفيه مبذر في ماله
فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو
متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا
افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال والسفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج عن موضع الاقامة
على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية اي لا يخل بشيء مما به الاهلية
وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني
سواء كان موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا
للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه
متنوع الى ما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الا كاملا مشروعا
وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فبقي في قضائه صح اداؤه
لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة بمعنى لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث
تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما
وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى
الصوم وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا
من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صوم

فصار

الهزل وفيما يبطله يحجر عليه

فصل السفر من العوارض المكتسبة

فصار عذرًا مبيحًا للفطر ولو افطر اما في الصورتين المذكورتين وهما نية
الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار
لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض
واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج
من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام
الا بعد تمام السفر بمسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع مدة السفر وهو خلاف المعروض
والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب
وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد بعدم قصد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى
بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة
حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته
فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا
فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص
ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال
انسان خطاء بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى وقتله وكان شاة
لانسان ووجب به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد بدل المحل لا جزاء
الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على
لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه ديانة

تعرض عليه بالافطار
بخلاف ما اذا مرض
بعد ان افطر مرضا
مبيحا للافطار
يسقط به الكفارة
فلو توقف صح صح
فلو توقف ثبوت الرخص
على تمام العلة به
لم يثبت للمسافر في حق
الرخصية في جميع
مدة السفر
اي التيسير صح

على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عامل
بكلامه بغرانه واقع بتقصيره والمراد من قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد
بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت
منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي في صدور الايجاب
منه كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان
الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد
ولكنه يفسد بعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة
وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد
وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد
الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف
نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس
مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف اي لا يعدم
الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه
او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه
لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان
ما به الاهلية متحقق معه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه متردد بين
فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه
ولو امتنع عنه القى نفسه عمدا الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع

وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة
كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر
على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق
اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة
لان المراد بهما ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر
فهي الفرض و~~افطار الصائم فهي الفرض~~ وافطار الصائم بالاكراه لا يخ منهما لانه
ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان
مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع
عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء
منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة
فيما اذا كان اكثر راي المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم
انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لانه
موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار اي المكره حتى لا يبطل به لانه لو بطل اختياره
لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان
الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال فالمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او مالا
فيتلفه والا اي ان لم يكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار
الفاسد وجعل المكره مؤاخذا بفعله في الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور
يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم

لما ~~ر~~ ... ~~كما~~ ~~الر~~

على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر صح صح

ای ... الاكراه لاتفاق اختيار ... صح

موضع صح

كما يعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اي ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاتلاف صح صح

بلسان الغير

بلسان الغير لا يصلح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق
ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه
التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون
الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف
على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد
لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد قيام المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو
اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي
ان لا يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو ح اثبت العتق فيه باعتبار
جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء
لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال
قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل
لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الالة في الاكل والوطي
لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره
حتى اذا اكره اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما فلا يفسد صوم
المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور اما في نسبته الى
المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح
الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر واكثر

وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به صح صح

المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد
على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له
بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلف من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره
انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل
الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته الاكل لم يرجع اليه ولو اكره
على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لان الاكل
طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا
وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن
له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وهو طعام نفسه
لم يصر آكل الطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل الآكل غاصبا للطعام قبل الاكل
فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل
له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم
الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس
والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه وعلى نفس
فيقتله فيجب القصاص على المكره دون المكره ان كان القتل عمدا بالسيف
وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطاء ووجب الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه
فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا تجب
على الام نفقة لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت من اسلم

في غير المنكوحة

في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه
جزءه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب الولد
عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه فيد الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة
لان زنا المراة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها
في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب
الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل
المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو
والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق
العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار
الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني
يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم
الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار
قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه
ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته
غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه
بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول
مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره
عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة

المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء
عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث
والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا
نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع
الحمد لله على التمام وعلى رسوله افضل الصلوة والسلام
على يد الفقير احمد ابن الشيخ يوسف القادري
عفي عنهما الباري في شهر جمادى الاولى
في يبلافا بكيمه دار دار حم سنة ... وخمسين والف اربع

ديش اغريسنه علاج كوهر جله ... در بوالكيمني دوكوب حريردن اليوب حاجت
وقتنده اغرر ديش اوزرينه دوتلر اما صاقنه لركه سائر ديشه دوتميه لر ضرردر

ديكر ديش اغريسيچون اوچ دانه آت كستانه سن دردر پاره ايدوب برپاك چولمكه
قيوب اوزرينه سركه قيوب قيناده ب صويله اله رسواك ايله اغزين پاك واول صو ايله
بعده مضمضه ايلسه اغريسين دفع وديشلرين بركيدر

رحج الطرفين كفاية ٥ كالدراهم والفلوس والتبر ٥

وعقد الصرف ما وقع على جنس الاثمان يعتبر فيه قبض عوضيه في المجلس من القدوري
لقوله عليه السلام الفضة بالفضة هاء وهاء معناه يدا بيد والباقي في الاصل هدايه
على وزن هاع اي خذها اي بيع الفضة بالفضة يقال فيه
هاء او هاء اي يقول كل واحد من المتعاقدين لصاحبه
هاء فيتقابضان
من كفاية

الحسن المغربي

ارى الناس في الدنيا كراع تنكرت ٥ مراعيه حتى ليس فيهن مرتع
فماء بلا مرعى ومرعى بغير ما ٥ وحيث يرى ماء ومرعى فمسبع
اذا اقبلت جارت يقاد بشعرة ٥ اذا ادبرت ولت بعقد السلاسل ٥
كلملو اولسه كيشيه دولت ٥ يديلور بر قليله ٢ منت ٥ كتملو اولسه اليكه تدبير ٥ تو تيماز آني بنجه بيك زنجير ٥

مسئله زيد اوغلى وار ايكن اوغلنك اوغلى بكر بكا وارث اولسون وحصه السون ديسه فوادلاقن
وارث اولور مي الجواب اولماز ... عبارتي بوايسه اما حصه ويركي ديسه سدس
الور بو وصيتدر ابو السعود فتاويسنده مسطوردر وملتقى الابحرده باب الوصية بالخدمة ده بويله
محرردر وان اوصى بجزء من ماله فالتعيين الى الورثة وان بسهم فالسدس انتهى

زید بر وقف دکرمنی یرینی اثر بناسی ظاهر ایکن صاحب ارضدن طبو ایله الوب بر نیجه اقچه خرج ایدوب
معمور واحیا وابنیه بعده متولی دکرمنی وقف ایچون طلب ایدوب دکرمن بحسب الشرع وقفه حکم
حل

اسم

علیه الرحمه

هند مرض موتنده ملک اشیاسندن بعض متعینی زوجی ووارثی زیده هبه وتسلیم ایلدکدن
صکره بعض ورثه تجویز وبعضی عدم تجویز ایلسه بعد الموت هبه صحیحه اولمدیغی اوزره وصیت
صحیحه اولورمی بیان بیورله
الجواب الله تعالی اعلم مرض موتده
هبه وصیتدر وارثه وصیت باطله در قبل الموت تجویز
ورثه باطلدر

لا هبة ولا وصیة للوارث
کتبه حسین افندی مرحوم
من عامة الکتب

بو صورتده هند فوت اولدقده کذلک ورثه دن تجویز ایدنلر هندک فوتندن مقدم
حاضر المجلس هبه مذکوره یی تجویز ایلدک هند فوت اولدیغی کبی رجوع ایدرز
تجویز ایتمیز دیو رجوعه شرعا قادر اولورلرمی بیان بیورلوب مثاب اولنه
الجواب
الله تعالی اعلم اولورلار
کتبه حسین افندی المفتی بمکه دار دار
من خطه

لا اعتبار فی اجازتهم
حال حیوته فکان لهم
ان یردوه بعد الموت
من عامة الفتاوی

فی اجازت الورثه

زید مرض موتنده ملک داری اوده کی منزلی وصیت ایتسه عمرو وارثی معروف
اولمیان دارده عمرو ملکی اولیجق امیله بیت المال
وصیت مرقومه یی طوتمامغه شرعا قادر اولورمی
الجواب
دارده بیله اولماز عمرو برشی

هند مرض موتنده ملک دارینی زوجی عمروه
وصیت ایلسه فوت اولدقده دارده عمرو
ترکه اطلاق اولنیور برشی اولماز
بو حسبه بیت المال دکرمی
الجواب
دار عمرک اولور

اما زوج الحکم بعد
وصیت صحیحه در
اگر فوت اولان کمسنه نک
وارثی اولماسه

زیرا کتب فرائضده
وصیت بیت المالدن مقدم
اولدوغنه تصریح اولنمشدر
حافظ محمود

اگر ورثه مرض موتنده وصیت ایلکده
عمرک اولور وصیت بیت المالدن مقدمدر
بو یله در حافظ محمود افندی
حجت وصیت صحیحه در

قال الامام الرازي واما ختان المرأة ان شفرتيها محيطان بثلاثة اشياء ثقبة على اسفل الفرج
وهو مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذا مثل احليل الذكر
وهو مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول من موضع ختانها وهناك
جلدة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة
حاذى ختانه ختانها كذا في التفسير الكبير في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وفيه ايضا
المستعمل المشهور في ختان النساء خفض وبه يكون النساء مكرمات سورة المائدة [illegible]
عند ازواجهن لان جماع المختونة الذ ويقال لختانهن الخفاض كذا في الشرح [illegible] حلبي

ويرفع رأسه مكبرا الرفع فرض لتوقف السجدة الثانية التي هي الفريضة عليه والتكبير سنة
وتكلموا في مقدار الرفع قال بعضهم اذا زال جبهته عن الارض ثم اعادها جاز ذلك
عن السجدتين وهو قريب من قولهم اذا رفع بقدر ما يجري فيه الريح جاز والاصح عند صاحب
الهداية انه ان كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا فيتحقق السجدة الثانية
وتكلموا في تكرر السجدة في كل ركعة دون الركوع فقال الاكثرون انه توقيفي واتباع
للشرع من غير ان يعقل له معنى تحقيقا للابتلاء وقال بعضهم انما كان السجود مثنى ترغيما
للشيطان فانه لم يسجد مرة ونحن نسجد مرتين على رغمه وقيل الاولى [illegible] والثانية

دعاء الميت للبالغ والبالغة

اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا الى المعاد [illegible] حلبي
اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وخص هذا الميت
بالرحمة والغفران اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن والبشرى
والكرامة والزلفى لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده واغفر لنا وله ولسائر المسلمين اجمعين
انك انت ارحم الراحمين ولو قرأ الفاتحة بنية الدعاء لا بأس به كذا في جامع الفتاوى
اما لو قرأ الفاتحة في صلاة الميت بنية التلاوة فمكروه ولا يدعو بعد الرابعة في ظاهر المذهب وقيل
يقول اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وينوي في التسليمتين
الرجال والحفظة كما في سائر الصلوات وينوي الميت كما ينوي الامام كذا جامع الفتاوى
ولو كان المصلي اماما فلا بد ان يقول نويت ان اصلي لله تعالى ودعاء لهذا الميت الذكر ولو كان
جماعة يقول نويت ان اصلي صلوة لله تعالى ودعاء لهذا الميت الذكر اقتداء للامام جامع الفتاوى المقتدي

الفرق بين نفي الشمول وشمول النفي ان نفي الشمول يفيد نفي الحكم عن الجملة
وشمول النفي يفيد نفي الحكم عن كل فرد وكذا سلب العموم
وعموم السلب نحو لم يقم كل انسان في سلب العموم وكل انسان
لم يقم في عموم السلب   من حاشية شمسية للمحقق

١٨٥

٨٥٥
٥٥٥
٢٠
٩٧٥

٧٥٠
٥٥٠
٢١
٧٣١

ملك [illegible]